N° 22. JUILLET 1921.

LA VIE SPIRITUELLE

REVUE MENSUELLE

LES ÉTAPES DE LA VIE INTÉRIEURE

AVANT-PROPOS

Nous entendons ici par Vie Intérieure, sans prétendre la définir, tout le développement progressif de la justification et de la sanctification de l'homme, et spécialement *les effets produits en lui par sa sanctification et son union avec Dieu*, qui forment l'essence de sa vie intérieure ou surnaturelle.

Prise dans son sens le plus large, la vie intérieure comprend deux éléments, présente deux aspects, l'un négatif, l'autre positif, et c'est ce dernier qui la constitue et la définit véritablement. L'élément négatif n'est qu'une *condition indispensable* ou, si l'on veut, l'élément essentiel de la part de l'homme pour atteindre le positif.

Voilà ce qu'il ne faut jamais perdre de vue pour éviter erreurs et confusions en cette matière. Aussi quand nous disons que la sainteté se résume dans *la négation de soi*, dans la *mort totale à soi-même*, ceci s'entend de la part de l'homme. Nous voulons dire que c'est à cela que se réduit toute l'action de l'homme, toute la part de travail qui lui revient dans cette œuvre : et même cela, il doit le faire non en se proposant de se détruire ou de s'anéantir, sans

autre fin ultérieure, prétention absurde et blasphématoire ; mais dans le dessein d'atteindre *sa véritable et unique perfection, à savoir son union avec Dieu.* En un mot, toute la sainteté consiste, de notre part, à mourir à nous-mêmes pour que Dieu vive en nous. Or c'est précisément *cette vie de Dieu en nous qui constitue la vie intérieure.*

Si nous insistons tant sur ces idées, au risque même de paraître lourd et ennuyeux, c'est que nous estimons de la plus haute importance d'avoir en ces matières des idées nettes et fermes. Ainsi la variété des expressions et des formules que nous trouverons, tant ici que dans les auteurs mystiques, ne choquera pas notre esprit et nous saurons leur donner leur véritable valeur. De plus, le sujet que nous traitons est des plus difficiles à rendre concret et à définir : il s'agit en effet de Dieu et de ses œuvres, dont nul langage humain ne saurait exprimer la grandeur. Aussi les auteurs les plus éclairés et les mystiques les plus sublimes ont-ils gémi de l'impuissance de leurs efforts pour se faire comprendre en ces matières. Ils ont jugé absolument impossible de se faire entendre au-delà des limites de l'esprit que Dieu donne à chacun. A plus forte raison sentons-nous nous-même cette impuissance, car ici il ne s'agit pas de science ni de raisonnement naturel, mais de sagesse, c'est-à-dire de la connaissance par le goût.

C'est donc en vain que celui qui n'a pas le goût des choses divines, qui « surpassent tout sentiment et toute intelligence », s'efforcera de comprendre par ses seules lumières naturelles : le ciel est moins éloigné de la terre et l'orient de l'occident que les choses de Dieu ne le sont des choses humaines.

Mais, par contre, ceux qui possèdent cette connaissance savoureuse, ce goût des choses divines, se rendront compte avec une merveilleuse facilité de ce qui est et de ce qui n'est pas de Dieu : par une espèce d'instinct ou d'odorat surnaturel, si on peut l'appeler ainsi, ils devineront où est l'esprit de Dieu, car, selon la parole du divin Sauveur, « mes brebis connaissent ma voix. »

Pour mieux comprendre ceci, rappelons ce que tout le monde entend, par exemple, par goût artistique ou littéraire; c'est, pour ainsi dire, une faculté, un sens par lequel nous jugeons des choses ou des objets, sans nous en tenir précisément au jugement de la raison, mais à un certain sentiment qui fait qu'une chose nous attire ou nous repousse. Ce n'est pas que le goût soit contraire à la raison, mais l'élément rationnel le pénètre et s'y cache de telle sorte que nous ne le percevons pas directement. D'ailleurs il est évident que le goût est basé sur la concordance ou la discordance des objets avec notre esprit. Ce qui importe donc pour que les jugements fondés sur le goût soient bons, vrais et justes, c'est que notre esprit artistique, littéraire ou religieux soit en lui-même bon, juste et vrai.

Nous faisons ces réflexions, pas très précises peut-être, uniquement pour faire entrevoir qu'il existe en nous comme une faculté supérieure à la raison pour juger les choses et qui s'appelle l'esprit. Connaissant donc l'esprit d'une personne, selon qu'il sera bon ou mauvais, droit ou faussé, religieux ou mondain, divin ou humain, nous pourrons déjà deviner la nature de ses goûts et sa manière d'apprécier les choses. Comme disent les philosophes : « L'opération suit l'être. »

Ce n'est pas sans une certaine répugnance que nous descendons sur ce terrain purement naturel : nous avons toujours peur d'égarer les esprits en leur laissant croire qu'on peut juger des choses divines comme des choses humaines, ou que les premières ont avec celles-ci des points de comparaison ou de ressemblance. Car il n'en est pas ainsi. Pour juger des choses divines la première condition nécessaire est d'écarter le jugement propre, de s'humilier et d'adorer en esprit de foi et d'amour. Le sens et le goût du divin s'élèvent tellement au-dessus du sens et du goût humains que ceux-ci par rapport aux premiers restent totalement dans le vide et l'obscurité.

J'entrai sans savoir où j'allais
Et je restai dans mon ignorance
Elevé au-dessus de toute science,

dit saint Jean de la Croix.

Aussi s'il ne fallait pas tenir compte des besoins des âmes pieuses, il vaudrait mieux se taire, taire à jamais ce que l'homme ne peut exprimer. Mais puisque Dieu est si bon que, sortant de l'impénétrable mystère où il vit, il s'est révélé au monde par amour pour les âmes, il ne faut pas s'étonner si chacune d'elles, dans la mesure donnée par Dieu, s'efforce d'exalter de son mieux ses ineffables grandeurs.

Nous espérons que, devant traiter une matière si délicate et qui exige nécessairement une ampleur et une liberté de langage en quelque sorte illimitées, on nous jugera moins sur la forme que sur la saveur et le goût du fond.

CHAPITRE I

Vie intérieure active et passive

Commençons par étudier la vie intérieure. Ce qui s'offre à nous tout d'abord, c'est d'en considérer les deux grands aspects fondamentaux, le négatif et le positif, et les deux états fondamentaux qui s'y rapportent, actif et passif; ou bien encore, pour être plus clair, nous allons décrire la vie intérieure *active et passive*.

La vie intérieure *active* est ainsi qualifiée en raison de la prépondérance qu'y exerce notre propre activité, aidée de la grâce divine, dans l'œuvre de notre sanctification. La vie intérieure *passive* au contraire est celle où l'action de Dieu, à laquelle nous acquiesçons passivement, prédomine avec un empire en apparence absolu. Mais ces deux éléments ne sont pas à tel point séparés qu'ils n'aillent toujours plus ou moins mêlés l'un à l'autre : aussi empruntons-nous chacune de ces qualifications à la *prépondérance*, ou pour mieux dire, à la part fondamentale de l'un de ces éléments et distinctive de chaque état ; et nous ne perdons jamais de vue que cette prépondérance sera plus ou moins sensible selon que sera plus ou moins défini l'état de l'âme elle-même.

Pour mieux comprendre tout ceci, nous devons rappeler que la vie spirituelle tend toujours à se simplifier et qu'elle ne deviendra totalement spirituelle que quand elle arrivera à cette simplicité, à cette unité absolues qui sont le propre de la nature même de l'être spirituel, c'est-à-dire au maxi-

mum d'unité et de simplicité qui se peut concevoir. En sorte que le terme de toute vie spirituelle et surnaturelle est l'unité et la simplicité dans l'être, et le repos, l'acte pur dans l'action, autant qu'il peut exister dans la nature de notre être spirituel; acte pur qui renferme en lui virtuellement et éminemment toute l'activité de la multiplicité et de la variété des actes qui l'ont précédé.

D'après ceci l'on voit combien sont innombrables au début de la vie spirituelle les actes qu'il faut poser. Toutes nos puissances sont en plein fonctionnement; chacune exerce les actes qui lui sont propres; le corps avec ses sens, l'âme avec ses puissances, toutes les énergies de notre être poussées et fortifiées par la grâce, exécutent ce travail merveilleux de l'unification de notre vie intérieure. Cette unification augmente graduellement d'intensité à mesure que se perfectionne le dépouillement de la partie matérielle et sensible de nos actes, cause de leur diversité, jusqu'à ce qu'il ne reste plus que la partie purement spirituelle, âme de tous ces actes. Aussi à mesure que s'effectue ce dépouillement ou purification de l'élément matériel et sensible, l'âme devient en apparence de plus en plus passive : c'est parce que la multiplicité des actes va toujours en diminuant ou qu'ils sont moins perceptibles à l'âme qui les exécute. Mais en réalité elle devient *plus active*, parce qu'elle devient activité pure, pur esprit, et donc, puisqu'il s'agit de l'ordre surnaturel, pure vie divine. Car il ne faut pas oublier que cet esprit qui se développe en nous dans la vie de la grâce, n'est pas notre esprit propre : c'est l'esprit de Dieu.

L'âme, en un mot, dans la vie spirituelle, devient de plus en plus passive à mesure qu'elle avance : c'est qu'elle meurt de plus en plus à l'esprit propre qui est tout mouvement, pour vivre toujours plus dans l'esprit de Dieu, qui est tout tranquillité et repos, parce qu'il est acte pur.

Etablissons donc, une fois pour toutes, cette vérité capitale dans la vie de l'âme, à savoir que sa fin est *le repos* par la mort à soi-même.

*
* *

Mais pour arriver à cette fin, il faut que l'âme se meuve, qu'elle y tende de toutes ses forces, travaillant le plus possible à seconder l'action de la grâce pour son dépouillement et sa purification. Ce serait donc une très grave erreur et une intolérable présomption que de prétendre trouver ce repos, tant que Dieu ne l'introduira pas lui-même dans l'âme.

Elles se trompent grandement ces âmes présomptueuses et ignorantes qui se supposent des états d'esprit imaginaires et veulent agir conformément à leurs fantaisies. Pour nous, il n'existe jamais qu'un seul état : *suivre fidèlement l'action de Dieu.* C'est à lui qu'il appartient de nous mettre dans tel état qu'il lui plaira et d'observer envers notre âme la conduite qu'il voudra. Notre seul rôle, à nous, est de respecter, d'accepter, d'adorer. Tout le reste doit nous être indifférent, tout, sauf la connaissance et l'accomplissement du bon plaisir divin. Voilà pourquoi il nous est si nécessaire d'être si complètement morts à nous-mêmes.

*
* *

Nous ne voudrions même pas rappeler, pour ne pas embarrasser ni étendre démesurément notre sujet, les nombreuses illusions dont sont victimes jusqu'aux âmes qui paraissent le plus élevées et favorisées de Dieu, mais qui, ici comme partout ailleurs, payent le tribut de leur misère native. Cependant, puisque nous n'avons d'autre but que d'être utile aux âmes, nous toucherons légèrement ce point, sacrifiant ordre et méthode à ce but unique. Nous sèmerons çà et là les vérités qui nous paraissent utiles, au risque de nous répéter, puisqu'il n'y a qu'une seule et même vérité; mais cette vérité, on peut la présenter sous des formes diverses, pour arriver à l'embrasser dans sa plus grande extension et intensité possibles.

Nous disons donc qu'elles se trompent grandement les âmes qui veulent à tout prix se faire définir leur état spirituel et lisent des livres de dévotion ou des vies de Saints afin d'établir des comparaisons et de connaître ce qui se passe ou ce qui doit se passer en elles. Ce n'est pas que je les blâme de faire connaître leur état à leur directeur ni de chercher la lumière et la force nécessaires pour venir à bout des épreuves que Dieu leur fait traverser. Mais qu'elles soient bien persuadées que la plupart de leurs angoisses et anxiétés ont pour cause leur propre imperfection et leur trop grande recherche d'elles-mêmes. Ce qu'elles ont de mieux à faire, après s'être ouvertes avec simplicité et sans réserve à un directeur expérimenté, c'est de suivre ses conseils et de s'abandonner humblement à Dieu. Et ce que le directeur peut faire de mieux, étant donné les bonnes dispositions de ces âmes droites, c'est de les mener par le chemin de la foi, du détachement et de l'abandon confiant à Dieu : qu'il n'aille donc pas se creuser la tête ni perdre son temps à analyser par le menu tous les phénomènes éprouvés par ces âmes. Que d'illusions, que d'erreurs, sur ce point ! Et comme l'on se prête, souvent avec les meilleures intentions du monde, à faire le jeu de l'esprit malin et de l'amour-propre ! Dieu, heureusement, a pitié de notre aveuglement et de notre misère, et, voyant l'intention droite et le désir de réussir et de lui plaire, il ne permet pas des erreurs fatales, ou plutôt de l'erreur même il tire un bien encore plus grand pour l'âme. Mais de lui-même ce procédé produit un effet à rebours, car il expose les âmes à s'égarer, en leur donnant sur la sainteté des idées fausses, en faisant naître en elles l'estime propre, et surtout en leur laissant croire que la sainteté consiste dans des sublimités imaginaires, dans des traitements de faveur, dans des communications peut-être plus imaginaires encore.

Au contraire, le directeur doit bien pénétrer ces âmes de l'idée que Dieu n'est rien de tout cela, quand même tout cela viendrait de lui, et qu'elles n'en doivent tenir aucun compte,

si ce n'est pour s'humilier encore davantage. Et encore, cette humiliation même, il ne faut pas la leur recommander avec excès, dans la crainte de les enorgueillir ; ce serait en effet les porter à penser qu'il se passe en elles quelque chose d'extraordinaire. Or rien de plus important que d'avoir une sainte haine, je dirais presque, un saint mépris pour ces choses extraordinaires : on ne saurait croire quel mal elles causent, ni combien elles rendent les hommes infatués d'eux-mêmes et totalement vides de vérité.

Et n'allez pas croire que c'est la mésestime des choses divines qui nous fait parler ainsi, c'est plutôt une grande peine de voir prendre pour divin ce qui ne l'est pas. Certainement si, parmi les âmes tenues pour les plus extraordinaires par leurs révélations et communications avec Dieu, beaucoup revenaient au monde, elles les effaceraient toutes d'un trait de plume pour nous dire bien haut : « Non, ce n'est pas là le chemin qui mène à Dieu, si tant est que vous croyez qu'il consiste en cela. Ce chemin n'est autre que la simplicité, l'humilité, le dévouement et l'abandon absolu à Dieu, et le dépouillement de soi-même. L'homme n'est entre les mains de Dieu qu'un instrument destiné à être heureux en n'honorant et ne glorifiant que Lui seul. S'il plaît à Dieu de se communiquer à l'homme de telle ou telle manière, il en est le maître, et l'homme doit s'y prêter comme un simple instrument de sa gloire et de son bon plaisir ; mais il doit rester aussi dépouillé de tout que si la communication était faite à un autre et accepter de la même manière la chose la plus basse comme la plus élevée, si tel est le bon plaisir de Dieu ; car c'est de la volonté divine seule que les choses tirent leur valeur. »

O divine simplicité d'esprit, tu es le signe qui nous fait connaître où se trouve l'esprit de Dieu !

*
* *

Malgré tout ce que nous venons de dire, on ne saurait douter que Dieu ne se serve des imperfections mêmes de

l'âme pour la purifier; ce sont, comme nous l'avons déjà dit, ces angoisses, ces agonies provenant de l'imperfection même, c'est-à-dire de l'impureté spirituelle de l'âme, qui contribuent grandement à la purifier, en l'élevant par degrés jusqu'au total dépouillement et nudité d'esprit.

Or tel est précisément le rôle si important que jouent dans la vie spirituelle les épreuves, les angoisses, les souffrances de tout genre : c'est de nous déprendre de nous-mêmes ou, pour mieux dire, de nous disposer par le détachement actif et la mort active à cette souveraine abnégation de nous-mêmes, à cette mort mystique qui est le coup suprême, *le coup de grâce*, pour ainsi dire, donné directement par la main de Dieu à notre vie propre. Ce coup nous dépouille de tout d'une manière absolument incompréhensible et nous met immédiatement en état de recevoir l'Esprit divin sans entraves ni barrières au plus intime de notre être. De fait, il se communique à nous immédiatement, sans intermédiaire aucun, s'unissant à notre âme d'une union telle qu'elle n'a d'autre expression que sa réalité même.

Ainsi donc tout le travail négatif de la vie spirituelle est ordonné à la mort mystique dans les âmes destinées à atteindre en ce monde l'union avec Dieu, car cette mort est la disposition essentielle et fondamentale pour cette union : *non videbit me homo et vivet :* « L'homme ne me verra pas tant qu'il vivra. »

C'est pour cela aussi que le divin Sauveur a mis à la base de toute la vie intérieure la négation de soi-même quand il a dit : « *Que celui qui veut venir après moi se renonce lui-même.* » Et pour donner plus de force encore au sens de ces paroles, il ajoutait : « *Celui qui aime son âme la perdra, et celui qui la hait la trouvera.* » En sorte que dans la vie intérieure tout l'effort, tout le travail de l'âme doit être dirigé contre toutes les choses qu'elle désire et recherche par elles-mêmes et pour elles-mêmes indépendamment du bon plaisir divin. Mais elle n'atteindra pas sa perfection tant qu'elle n'arrivera pas à remplacer

en elle, par la mort intérieure, sa propre volonté par la volonté de Dieu.

*
* *

Cette mort intérieure, comme d'ailleurs tout acte où concourent l'action de Dieu et de la créature, se réalise également de deux manières, activement et passivement. On appelle travail actif celui que Dieu accomplit au moyen de l'âme elle-même informée par la grâce, et travail passif celui que Dieu exécute directement dans l'âme sans intermédiaire d'aucune sorte.

Pour comprendre ceci, nous devons faire remarquer que l'âme, étant un être spirituel, peut se réfléchir sur elle-même, en se prenant comme objet de ses facultés et de ses puissances; et ainsi la grâce en l'informant, en mouvant ses facultés et ses puissances, la convertit en instrument de sa propre sanctification. Mais, dans ce cas, c'est elle qui agit, fortifiée et vivifiée par la grâce : aussi ce travail ou cet état de l'âme s'appelle-t-il actif.

Mais quand Dieu agit directement sur la substance de l'âme sans recourir à un intermédiaire, sans se servir de l'âme même ni de ses énergies; quand il agit en elle sans sa coopération ni son concours actif, mais uniquement avec son concours appelé passif, parce que, subissant ou recevant ce que Dieu opère en elle, elle ne concourt pas à l'action de Dieu par sa propre activité, mais par sa passivité, c'est ce travail qui s'appelle passif ou état passif de l'âme.

Empruntons, pour plus de clarté, la comparaison classique entre l'âme et la statue à qui l'artiste veut donner sa plus grande perfection. On peut marquer dans ce travail trois étapes successives : il faut d'abord arracher le bloc de la carrière; puis le dégrossir jusqu'à lui donner la proportion adéquate à l'image que l'on veut représenter; vient enfin le travail délicat de l'artiste qui cisèle et polit la pierre jusqu'à ce qu'elle reproduise très exactement le

type de beauté qu'il avait conçu dans son esprit. De toutes ces opérations, celle qui appartient uniquement, exclusivement à l'artiste, c'est la dernière : il n'exécute toutes les autres que par une main étrangère.

Or l'âme élue est l'image délicate et splendide que Dieu veut travailler. Par le baptême ou la pénitence il l'arrache de la grande carrière de l'humanité et la met à même d'être travaillée. Cette opération ne fait pas partie du sujet que nous traitons ici. Puis il prend en main le marteau de la mortification et de la négation de soi-même pour que l'âme détache et rejette d'elle-même tout ce qui la déforme et la rend inapte à la perfection dernière, jusqu'à ce qu'enfin il la prend, Lui-même, dans ses mains et sculpte en elle la forme divine qu'il avait conçue.

C'est ainsi que, l'être de la grâce une fois reçu dans l'âme, il ne reste plus en elle que l'état actif et passif.

A l'état actif correspondent tous les procédés compris communément sous le nom de voie purgative, et même, en partie, ceux de la voie illuminative.

C'est dans cette voie que les âmes s'exercent principalement à extirper les péchés, les mauvaises habitudes contractées, les vices et les passions de la nature corrompue, et mettent toute leur ardeur à acquérir les vertus par tous les moyens que prescrivent les maîtres de la vie spirituelle. C'est là qu'elles s'exercent aux pratiques de pénitence et de mortification de tout genre : présence de Dieu, oraison vocale et mentale, lecture spirituelle, examen général et particulier, exercices pieux, fréquentation des sacrements et tous les autres moyens indiqués comme indispensables pour atteindre la perfection.

Tous ces moyens, en même temps qu'ils fortifient l'âme et développent sa vie intérieure, ont pour but principal de la disposer à recevoir l'action de Dieu, qui vient à son aide par d'autres moyens très efficaces pour sa purification. Ces moyens ou purifications sont compris, d'après la classification et qualification du plus autorisé des mystiques, saint Jean de la Croix, sous le nom de purgation du sens

et purgation de l'esprit, ou *nuit du sens* et *nuit de l'esprit*, selon qu'ils affectent principalement la partie sensible ou spirituelle de l'homme.

Dans ces nuits les âmes souffrent des douleurs terribles dont seul celui qui les a ressenties pourra comprendre la mesure. Ces douleurs sont causées par le déluge effrayant de peines et de maux qui fondent sur l'âme sans qu'elle trouve de refuge où s'abriter : maladies du corps, angoisses de l'esprit, contrariétés et persécutions venant des hommes ou des accidents de la vie, révolte des passions, lutte horrible contre les puissances des ténèbres, rejet et abandon de la part de Dieu et des saints, sécheresse et misère spirituelles avec des craintes, des terreurs continuelles de damnation et de mort éternelle. Telles sont, et d'autres encore, les peines indicibles que souffrent les âmes, parfois durant de longues années, où elles languissent et agonisent d'une agonie très amère sans pouvoir mourir. Mourir, elles le voudraient, mais elles n'osent le souhaiter de peur de se damner ; elles cherchent un remède à leurs maux et ne le trouvent point ; le souvenir plein d'amertume du passé, l'insondable misère du présent et l'horreur de l'avenir les poursuivent pour les faire frapper sans relâche à la porte du ciel : hélas ! c'est en vain. Le ciel est pour elles plus dur que l'airain et l'acier : pas une porte, pas une fissure pour faire arriver jusqu'aux oreilles de Dieu leurs lamentations déchirantes. Au contraire Dieu poursuit implacablement leur châtiment comme si c'étaient des réprouvés, des damnés vivants pour qui la miséricorde même se change en justice. Cette justice, ils l'ont toujours devant les yeux, toujours clouée en plein cœur, comme si quelque épouvantable malédiction pesait sur ces infortunés.

Leurs larmes mêmes et leurs supplications se changent en péchés qui irritent le ciel, et à leurs oreilles retentissent ces terribles paroles de l'Écriture sur l'impie Antiochus : « Cet impie priait le Seigneur, dont il ne devait pas obtenir miséricorde ». Cet impie, c'est lui, impie et scélérat,

chargé de tous les crimes, de toutes les iniquités, dont la prière irrite le Seigneur au lieu de l'apaiser, comme si elle venait d'un cœur obstiné dans le mal : s'il prie, c'est poussé seulement par le désir égoïste de son bien-être, par le souci de sortir de cet abîme de maux qui le terrifie et l'épouvante, ce n'est pas sous l'impulsion du repentir et de la pénitence. Elle ne trouve pas de consolation pour elle, parce qu'elle est elle-même son propre bourreau. Ses péchés, ses actions mauvaises sont les bourreaux qui la tourmentent par des supplices si raffinés qu'ils la font mourir de mille morts plus cruelles, plus impitoyables les unes que les autres.

Au milieu de ces tourments, Dieu pourtant ne l'abandonne pas ; il laisse parfois briller quelque rayon de sa lumière dans cette nuit noire. Quoiqu'elle se croie souvent sur le point de tomber dans le désespoir, Dieu soutient cette âme, dont la plus grande crainte est précisément de l'offenser. Ah ! si elle savait que ses tourments sont agréables à Dieu, ils se changeraient en incomparables délices. Mais Dieu lui cache ce secret. De là l'incertitude, qui souvent se change pour elle en assurance certaine, et d'où naissent toutes ses peines. Mais, encore une fois, Dieu y mêle quelque rayon de lumière qui sans ôter à ces âmes le poids de leur croix, ni le sentiment de leur faiblesse, leur donne la force de la porter. Et cette lumière, cette force viennent de la croix et des souffrances elles-mêmes, car, voyant que la doctrine du Sauveur et des saints leur prêche l'amour de la croix, comme elles n'aperçoivent que des croix de toutes parts, elles ne peuvent douter qu'elles ne suivent le bon chemin ; et ce sentiment, joint à la force que Dieu met dans la souffrance même, les soutient dans une voie si douloureuse.

* * *

Mais quelles que soient leurs souffrances, quelques tourments qu'elles subissent dans les sens et dans l'esprit, elles n'arrivent cependant pas à la mort mystique, tant que

n'est pas venu l'Esprit de Dieu, ce feu consumant qui les embrase et les consume totalement. Tant qu'elles souffriront activement, c'est un signe qu'elles vivent encore et qu'il reste encore quelque chose à consumer. Ce quelque chose qui est la vie propre dans la souffrance, c'est ce que le feu divin doit embraser pour consommer en elles l'œuvre de purification, en détruisant et anéantissant toute vie propre afin que la vie divine l'absorbe.

Quand et comment Dieu consomme-t-il ce travail de purification par la mort mystique, c'est ce qu'on ne peut guère déterminer exactement, car Dieu, qui est la liberté même, n'est assujetti à d'autre règle qu'à son amour et à sa sagesse. Chez les uns Il la réalise graduellement par une progression dont le cours reste presque inaperçu du sujet lui-même. Chez d'autres il la produit presque d'un seul coup et en quelques jours, après une longue série de souffrances préparatoires. Les uns auront plus de besoin de purgation, les autres moins. Ceux-ci, il les conduira par des chemins plus unis et plus simples; ceux-là par des voies si rudes, si raboteuses qu'elles croiront marcher sur des abîmes : mais finalement tous ceux qui arrivent à la mort mystique, aboutissent au même terme qui est l'abîme de la divinité.

Nous voici arrivé nous-même à cet abîme infini, où il n'y a ni variétés ni divisions, ni rien de concret et de limité qui puisse nous servir d'élément de distinction, puisqu'il est le tout en toutes choses et l'un en toutes. Suivant, autant que possible, le développement de cette action suprême, nous allons, pour procéder avec plus de clarté, étudier en elle trois étapes ou trois aspects principaux de la transformation de l'âme en Dieu.

La première étape sera la mort mystique et ses effets. La seconde, l'union et la transformation en Dieu.

CHAPITRE II

Mort mystique

Ces trois aspects ou étapes de la transformation en général se distinguent entre eux, non pas tant par l'œuvre en elle-même (puisque tout ici est dû à l'action directe et exclusive de Dieu), que par la diversité de ses effets en nous-mêmes.

Ce même feu divin dont nous avons parlé plus haut, en tant qu'il détruit tout notre être propre, produit la *mort mystique*; en tant qu'il nous communique ses qualités, il produit la *transformation*; enfin, en se communiquant lui-même à nous, de manière à se substituer à toute la vie de notre être, au point de pouvoir dire que nous ne sommes plus nous, mais Dieu en nous, que notre vie, en un mot, n'est plus notre vie, mais la vie de Dieu en nous, il constitue l'*union avec Dieu*.

On pourrait peut-être exprimer et classifier autrement cette doctrine; mais il ne s'agit pas ici d'études scholastiques ou didactiques. Personne pourtant, nous semble-t-il, ne pourra contester que dans l'état passif, on n'éprouve les trois effets suivants :

1° la disparition de notre première manière d'être spirirituelle, c'est-à-dire la destruction du vieil homme, ou, comme l'appelait saint Paul, de l'*homme de péché*.

2° la rénovation dans l'homme nouveau, dans le nouvel Adam, qui est le Christ;

3° la complète transformation en Dieu.

L'âme, semblable au grain de blé, possède, cachée en elle, la vie de Dieu, et si elle ne meurt pas, elle reste seule ; si elle meurt, cette vie s'éveille, pour ainsi dire, en elle, et sous l'action de cette chaleur divine, elle se développe jusqu'à devenir tout entière vie.

Qu'est-ce donc que la mort mystique et quels sont ses effets ? La mort mystique, comme son nom l'indique, est une mort mystérieuse qui, dans l'ordre du surnaturel, détruit dans l'âme sa manière d'être et d'agir naturelles. Cette définition s'éclaircira peu à peu, à mesure que nous étudierons les effets de la mort mystique.

Pour en avoir quelque idée, il suffit de rappeler ce que nous avons dit sur l'état actif de l'âme. L'âme, dans cet état, reçoit la grâce selon sa manière propre et agit en conformité avec celle-ci : elle est elle-même le sujet qui reçoit et qui agit dans l'ordre surnaturel selon sa manière d'être naturelle, et ainsi elle raisonne, médite, propose, cherche, s'excite, s'anime, travaille avec les moyens surnaturels, vivifiée et raffermie par la grâce, tout comme elle le fait dans ses actes d'ordre purement naturel. Sans doute elle regarde son salut et sa sanctification comme affaires de la plus haute importance, auxquelles elle doit consacrer tous ses soins, toutes ses énergies, affaires cependant ou entreprises dont la réalisation exige d'elle toute son attention, tous ses efforts. En un mot, elle agit de la manière naturelle dont elle accomplit tous ses actes en général.

Or précisément la mort mystique détruit, dans le domaine du surnaturel, toute cette manière d'être et d'agir naturelles et renverse complètement les rôles. Tout d'abord l'âme se sent comme détruite et anéantie et, en même temps, dans une impuissance absolue à agir comme auparavant. Elle le sent de telle façon qu'il lui serait aussi impossible de faire quoi que ce soit par elle-même comme auparavant, qu'à celui qui, privé de bras, voudrait prendre les objets avec les mains. Aussi ne peut-elle plus se servir des moyens employés jusque-là pour chercher Dieu ; elle ne peut plus proposer, chercher, désirer, aspirer, ni exer-

cer ses facultés et ses puissances, ni rien faire qui dépende de sa vie propre ; car précisément elle est morte à cette vie propre, et donc, toute action ou mouvement vital qui supposerait en elle une vie propre, disparaît aussi, toujours dans l'ordre du divin.

Nous verrons dans la suite comment la vie et l'action divines remplacent, dans cet état passif, la vie et l'action propres de l'âme.

Étudions-en maintenant, quoique très sommairement, les effets. Il nous semble avoir déjà dit que l'action directe de Dieu, ou disons mieux, l'union directe de Dieu avec l'âme, ou encore si l'on veut, selon le langage des mystiques, la touche substantielle, c'est-à-dire la touche immédiate de la substance de Dieu dans la substance de l'âme, a pour premier effet la mort et l'annihilation de l'âme à sa vie propre.

De fait, c'est bien ce que ressentent d'abord les âmes qui arrivent à l'union divine. Elles se sentent comme « tuées », comme ayant reçu le coup de mort en plein cœur. Il n'y a pas de poignard assez aigu pour pénétrer dans les dernières profondeurs de notre être et pour séparer jusqu'aux dernières divisions de l'âme et de l'esprit, comme le fait ce glaive divin de *l'esprit de Dieu.* Ce *feu consumant* qui s'empare des fibres les plus délicates de son être, les embrase et les consume, cause à l'âme une peine infiniment subtile et douce, où douleur et tendresse sont tellement mêlées que l'âme elle-même ne pourra jamais le comprendre, mais qui laissent cependant en elle comme un perpétuel et très doux gémissement de douloureux amour, causé par le sentiment d'une mort si étrange. C'est, en un mot, la véritable *mort d'amour* qui réunit par conséquent les qualités de ces deux sujets.

L'amour est fort comme la mort. De fait, il tue ; et c'est là son triomphe suprême. Mais il tue pour *donner la vie*, et c'est là sa couronne. Même dans l'amour naturel on peut voir, vaguement dessinées, ces propriétés de l'amour, car la nature, dans tous ses ordres, n'est qu'un reflet du

surnaturel : seul cependant *l'amour unique*, qui est Dieu, possède ces propriétés dans toute leur réalité et produit dans toute leur étendue les effets qui lui sont propres.

Ainsi donc le premier effet de cette mort véritable qu'est la mort mystique, est le dépouillement, le vide et l'aliénation de toutes choses, l'esprit n'ayant plus ni faculté ni actes pour posséder, pour avoir quoi que ce soit. Tout ce qui est sensible s'évanouit par rapport à l'esprit et demeure comme un accident sans substance. Tout n'a plus, semble-t-il, qu'une ombre d'être et d'existence, soit au-dedans, soit au-dehors de la personne. La vie même, passée, présente, future, et les actions de la vie : pensées, désirs, paroles, œuvres, tout ressemble à des ombres qui n'auraient aucune réalité. C'est ainsi que le temps lui-même n'existe plus pour l'esprit, qui semble vivre comme dans l'éternité, sans succession, sans alternative. Sans doute la partie sensible et affective pourra être impressionnée comme auparavant, elle pourra subir à sa manière des impressions, des émotions diverses, être sujette aux doutes, aux craintes, aux inquiétudes, aux tristesses ou aux joies ; mais tous ces états d'âme passent comme s'ils n'étaient pas : ce sont comme des choses sans substance qui se perdent et s'évanouissent, laissant toujours à l'âme sa même manière d'être.

* * *

Qu'on n'aille pas croire cependant que la mort mystique détruit la nature sensible : elle ne fait pas autre chose que *la séparer de l'esprit*. Ou bien, comme l'on dit, elle sépare l'âme de l'esprit, ou bien elle sépare l'âme d'elle-même. Cela est tout un et signifie que l'âme, selon sa vertu ou opération la plus éminente, celle à savoir qui est dans l'ordre du divin, est prise totalement par Dieu, et par conséquent séparée de ses opérations d'ordre inférieur, lesquelles, dans l'ordre surnaturel, ne peuvent toucher Dieu. Ces opérations pourtant, que nous appelons *séparées*,

sont plutôt *absorbées* par le divin en ce qu'elles tiennent de l'âme ; le reste existe comme n'ayant pas de relation avec le surnaturel, car ici tout est pour l'âme.

Ce serait donc se tromper que de croire qu'une personne, après être passée par la mort mystique, ne sent pas les opérations et passions conformes à sa nature. Il serait plus vrai de dire que ces passions ne meurent jamais complètement. Ce n'est pas la nature qui meurt, c'est l'âme qui meurt à la nature. Cela veut dire que sa nature continue à vivre comme par le passé, que sa partie inférieure sensible agit et est affectée à peu près comme avant, et que son élément rationnel agit et est sujet lui-même au même fonctionnement qu'auparavant : mais tout cela est modifié d'une manière admirable par le changement nouveau opéré dans l'esprit. On conserve encore, mais sous cette influence et modifié par elle, son caractère propre : inclinations et tendances, sympathies ou répugnances, nerfs, cœur, cerveau, rien n'est changé ; on garde toujours, selon sa manière propre, angoisses et privations, craintes et espérances. Mais l'âme, au fond de tout cela, vit comme si elle ne l'éprouvait pas, puisqu'elle est morte à elle-même, morte à ces altérations. Rien n'est capable de l'affecter au tréfonds de son esprit : ni ses craintes ne la troublent, ni ses espérances ou ses peines, ses joies ou ses tristesses ne modifient son inaltérable fond intérieur.

Il n'est rien qui la satisfasse, rien non plus qui la chagrine, l'abatte ou la désole ; et malgré les luttes fréquentes qu'elle peut avoir à soutenir contre elle-même, elle reste toujours inaltérable, inaccessible à toute fluctuation, à tout changement, au point qu'elle croit déjà vivre dans l'éternité et être immuable comme Dieu.

Enfin elle reste étrangère à elle-même, comme si ces altérations affectaient un autre qu'elle. Si nous ne craignions pas d'induire en erreur, nous pourrions appeler cela un vrai dédoublement divin de la personnalité ; mais ce serait laisser croire peut-être que ce dédoublement ressemble au dédoublement naturel, dans lequel le moi phy-

siologique semble se bifurquer grâce à sa vertu réflexive, par laquelle il peut devenir agent et patient, sujet et objet. Et ainsi, dans une nature désorganisée au point de vue physique et physiologique, le moi peut jouer autant de rôles et représenter autant de personnages qu'il y a de scènes représentées dans son théâtre intérieur, ou d'états antérieurs que fait revivre la sensibilité surexcitée.

Or il n'y a rien de tout cela dans ce qui nous occupe ici ; car les dérèglements dont nous venons de parler sont naturels ; ils viennent de la nature, et l'on voit bien que tout s'y développe dans l'ordre naturel. Nous traitons de phénomènes surnaturels, qui sont tellement en dehors de ces choses et tellement étrangers à tout ce qui est naturel qu'il est même impossible de le dire : pouvoir exprimer cette dissemblance, serait tomber déjà dans le naturel. — Ici la personne garde l'intégrité complète de sa nature ; dans cet ordre, il n'y a rien à chercher, rien à examiner, si ce n'est une perfection plus grande dans son être naturel. On ne dirait pas qu'il y a deux personnes, mais plutôt qu'il n'en existe aucune, tellement la personnalité divine, en laquelte la personnalité humaine s'est changée, est sans limites.

Tout ce qui arrive à cette personne lui est en elle-même totalement étranger, est indépendant d'elle et se réalise dans un ordre de choses étranger à tout ce qu'on peut imaginer. C'est enfin une chose ineffable, indicible et qu'il serait absurde de vouloir faire comprendre par des voies naturelles.

C'est ce que c'est et rien de plus.

Il est donc d'un ridicule et d'une sottise inqualifiables de vouloir absolument expliquer les phénomènes de la transformation mystique par des causes naturelles, qu'on les appelle névropathies, psychopathies ou forces quelconques et énergies mystérieuses de la nature. Celles-ci auront beau être aussi puissantes et admirables qu'on voudra, si elles sont naturelles, c'est-à-dire d'un ordre de causes inconnues, mais toujours dans les limites du naturel, y

compris même tous les esprits, influx et pouvoirs et toute la virtualité de tout ce qui est créé, ce n'est de rien de tout cela qu'il s'agit ici. Ces explications naturelles peuvent être à leur place, jeter de la lumière et corriger nombre d'erreurs, s'il s'agit de phénomènes qui accompagnent, chez quelques personnes, certains états de la vie intérieure : telles les extases, révélations, prophéties, etc., etc..., lesquelles ne sont pas la sainteté, mais de simples moyens dont Dieu se sert pour sanctifier quelques âmes ; car enfin, étant le maître absolu, il peut se servir de tous les moyens. Si donc il lui plaît de dire à quelqu'un par un ange ce qu'il dit à un autre par une autre personne ou par inspiration intérieure, libre à lui de le faire, mais gardons-nous bien de confondre les choses : rien de tout ce qu'on lit d'extraordinaire dans les vies des saints ne constitue la sainteté, en dehors de la suprême simplicité et pureté de leur cœur.

Être saints, ce n'est pas faire des miracles, ni avoir des extases, ni rien de ce genre : c'est tout simplement être unis à Dieu et être comme Dieu, bons, bienfaisants et bienheureux.

CHAPITRE III

Union et Transformation

Parlons maintenant de la transformation, qui est si intimement unie à la mort mystique, que ces deux états pourraient bien se confondre : en réalité, nous l'avons déjà dit, ce ne sont que des effets divers d'une même chose : l'union avec Dieu. C'est elle qui produit la mort, la transformation, la vie divine, et apporte à l'homme avec elle tous les biens et tous les trésors.

Avec la mort mystique vient la transformation. Mais ce mot, comme d'ailleurs tous les termes employés ici, n'a pas une valeur équivalente ou « univoque » à celle qu'elle a dans le langage humain. Il n'y a pas en effet transformation d'une chose en autre chose, mais plutôt une nouvelle manière d'être succédant à la précédente qui a été détruite. C'est comme l'apparition d'un je ne sais quoi qui était caché au fond de notre être et se révèle en nous par la mort mystique. C'est quelque chose de souverainement inexplicable et mystérieux. Ce qu'il y a de certain, c'est que la transformation de l'homme en Dieu par l'union est ressentie par l'âme comme la révélation ou l'apparition de Dieu en elle-même. C'est comme une chose qu'elle possédait déjà en elle au plus intime, au plus profond de son être, mais que jusqu'alors elle n'avait ni vue, ni remarquée. Sans doute elle savait par la raison et par la foi, que Dieu habitait en elle d'une manière très spéciale, puisque Dieu est dans tous les êtres selon leur nature, leur donnant

l'être et l'action propres à chacun; mais, bien qu'elle sût et se représentât mentalement tout cela, elle ne l'avait jamais ressenti comme à ce moment. Alors, quelque intimement qu'elle se représentât Dieu habitant en elle, elle le concevait toujours comme un autre être complètement distinct d'elle-même : maintenant c'est elle qui se sent divinisée et faite Dieu.

C'est-à-dire qu'elle se sent faite amour, lumière, bonté, sainteté, paix, liberté, éternité, etc., etc. Pourtant, d'un autre côté, elle voit bien que tout cela n'est pas « *sien* », qu'elle ne l'a pas d'elle-même. En ce qu'elle tient *d'elle-même*, elle ressent, comme jamais auparavant, sa misère et son néant. Et c'est là précisément qu'est la source de tout son bonheur : sentir que ce qu'elle a, n'est pas à elle mais à Dieu, à l'Être, à cette chose, qu'on me passe l'expression, à ce je ne sais quoi qui la rend folle de bonheur et d'amour au-delà de tout sentiment et que l'esprit ne peut en aucune manière analyser ni percevoir.

Voilà bien cette ivresse divine qu'éprouvait l'Epouse du Cantique, après avoir été introduite dans l'intérieur de la maison de l'époux.

L'effet de l'ivresse est de troubler la raison et de produire une joie folle : l'ivresse divine obscurcit et trouble, elle aussi, mais divinement, notre lumière naturelle et produit une allégresse, une jouissance intime et continue qui est aussi insensée à sa manière, puisqu'elle ne peut s'expliquer à elle-même ce qu'elle est, ni comment elle est. Elle est à elle-même sa raison et sa certitude, son assurance, son tout : impossible de donner des raisons qui lui soient étrangères.

Or cette folie divine et ce caractère insensé, cette espèce d'irrationabilité est justement un des effets les plus distinctifs de l'union et de la transformation.

Je ne dirai pas que toutes les âmes ainsi transformées ont l'évidence de ces phénomènes, mais que cette évidence, elles la vivent. Une fois arrivées à cet état, leur propre raison ne leur sert plus de rien *pour ce qui touche à cet état*

intérieur, ce qui n'empêche pas qu'elle soit d'ordinaire plus éveillée que jamais, grâce à la lumière et à l'influence débordant de cette lumière supérieure qu'elles ont en elles. Mais leur raison propre n'a plus le pouvoir de rien faire, et d'ailleurs ce qu'elle ferait lui serait complètement inutile dans l'ordre de cet état intérieur. Aussi l'Epouse du Cantique, après cette divine ivresse, dit-elle qu'*elle n'a plus rien su*. Et telle est bien aussi l'expression suprême de toute âme transformée : « je ne sais pas, je ne sais rien ». Et pourtant, c'est dans cette ignorance suprême qu'est renfermée pour elle la connaissance de tout.

De sorte que si nous demandons à ces âmes si elles sont sûres d'être en état de grâce, si elles savent qu'elles sont unies à Dieu et que leur état est bon, invariablement elles répondront : Je ne sais pas. Et il en est ainsi en réalité, parce que rationnellement elles ne savent rien. Mais elles possèdent en elles-mêmes une autre assurance et certitude infiniment supérieure, auprès de laquelle s'évanouit et s'obscurcit toute autre certitude, évidence et assurance. C'est pourquoi non seulement elles ne savent rien, mais elles ne veulent ni ne peuvent vouloir rien savoir. Car leur infinie assurance et certitude consiste précisément à n'avoir besoin d'aucune autre assurance rationnelle : si elles en avaient besoin et s'appuyaient sur elle, celle-ci serait plus humaine que divine, et donc ne serait rien en comparaison de la première.

*
* *

Par là nous pouvons déjà entrevoir d'une certaine manière ce qu'est la vie de l'âme après sa transformation, et nous pouvons la résumer en disant qu'elle est, pour l'intérieur, *tout le contraire de ce qu'elle a été jusque-là*.

Auparavant on cherchait Dieu avec une faim et une soif insatiables, on s'efforçait par tous les moyens possibles de devenir saint et parfait, on travaillait infatigablement à assurer son salut, on cherchait le plus de lumière, le plus

de sûreté possibles; maintenant on ne cherche, on ne désire, on ne veut plus rien, parce qu'on a tout.

Et on a tout parce qu'on est détaché de tout; on l'a comme si on n'avait rien : c'est qu'on n'a plus l'esprit de propriété ou appropriation et qu'on n'est plus attaché à quoi que ce soit. Et c'est précisément pourquoi on est heureux, non pas de son propre bonheur, mais du bonheur de Dieu. Comment cela peut-il se faire? Personne ne saurait le dire; car on n'y arrive pas par la raison, mais par la foi, c'est-à-dire par la connaissance négative pleine d'obscurités, par les divines ténèbres de la foi qui surpassent infiniment toute autre connaissance.

Et tel est le détachement total de ces âmes, que, quand même elles auraient en leur faveur tous les témoignages positifs; quand même elles réuniraient en elles les mérites de tous les saints; quand même elles auraient converti le monde et que les anges, toutes les créatures et Dieu même feraient tous les prodiges, tous les miracles pour les assurer de leur prédestination, tout cela ne leur ferait rien, ni n'ajouterait un atome à cette assurance sans limites ni appuis, à *cette chose intérieure* dont elles jouissent. O Dieu! comme il est impossible d'expliquer tout cela! Car tout ce qui peut se comprendre est limité, et c'est cette limitation même qui le rend compréhensible. Mais où la limitation manque, il ne peut y avoir compréhension. Vouloir comprendre ces choses et en rendre raison, serait les détruire.

Personne ne peut dès lors trouver étrange que ces âmes transformées ne puissent rendre raison d'elles-mêmes; car, aussi bien à elles-mêmes qu'à toute raison étrangère, elles sont incompréhensibles. Elles sont divinisées, faites Dieu : elles sont infinies, et Dieu et l'infini sont incompréhensibles.

*
* *

Ceci nous fait revenir sur ce principe théologique irré-

fragable que l'unique moyen pour aller à Dieu et le connaître surnaturellement, c'est la foi. Nous voyons dans la sainte Écriture ce principe tellement confirmé que nous pouvons dire, comme le montre saint Paul dans son épître aux Hébreux, que tout y est subordonné à la foi et n'a d'autre but que d'introduire notre esprit dans les mystérieuses régions de la foi ; non d'une foi quelconque, mais de la *foi vive*, de la foi telle que l'entendait saint Paul. Si le peuple juif se trompa sur le Messie, d'où vint son erreur, sinon de s'être formé des idées humaines à son sujet, et de n'avoir pas pénétré par la foi dans le fond de l'esprit des prophéties? Si même les saints de l'Ancien Testament revêtirent de formes plus ou moins séduisantes, comme personnage humain, le Sauveur à venir, c'est qu'ils y mêlaient quelque chose de leur condition terrestre ; mais nous voyons aussi comment ceux qui s'approchèrent le plus de la réalité furent ceux qui, laissant les apparences sensibles, pénétrèrent au fond de tout par l'esprit de foi et, à travers le symbolisme et les accidents extérieurs, virent la puissance, la sagesse et l'amour de Dieu, en un mot, Dieu fait homme.

Même en Jésus-Christ, ceux qui s'arrêtent à son humanité et ne pénètrent pas dans le sanctuaire de sa divinité, sont arrêtés à la porte par la faiblesse de leur foi.

Ainsi en va-t-il dans la vie intérieure : ceux qui s'attachent à ses formes sensibles et ne tendent pas constamment à se dépouiller de tout, pour ne garder que l'esprit de foi tout nu, n'arriveront sans doute jamais à la source d'eau vive. S'ils y arrivent, ils verront que l'obstacle qui les arrêtait, était leur tendance vers les appuis sensibles, et que, au contraire, le seul vrai chemin, c'est l'insatiabilité du cœur et l'esprit de foi, qui porte à se détacher de tout pour rester complètement vide de tout le côté sensible, naturel ou surnaturel. Et quand Dieu les aura introduits dans cette demeure secrète où ils boiront à la source d'eau vive, ils verront alors comment toute leur vie intérieure tombe, s'évanouit et reste réduite à rien.

Ils se seront donné du mal pour accumuler des trésors; mais ces trésors, Dieu les détruira, et eux seront ravis de tout perdre pour Lui. Ils croyaient que la sainteté consistait à *être quelque chose*, à accumuler mérites et vertus; qu'elle consistait en ceci ou cela, à être très pénitents ou fervents, très retirés ou très pauvres. Et ils verront que la sainteté n'est rien de tout cela, mais qu'elle consiste à n'être rien pour que Dieu soit tout. Peu importe qu'on soit pauvre ou riche, retiré du monde ou livré aux affaires, tranquille ou en mouvement, actif ou contemplatif : cela n'est pas la sainteté, ni la vie intérieure en elle-même, mais seulement des moyens pour l'acquérir. Elle n'est donc en elle-même rien de tout cela, elle est autre chose qui n'a pas de nom et qui, sans être rien, est toutes choses. Elle remplace infiniment mieux toutes les vertus, tous les mérites et toutes les perfections imaginables, parce qu'on ne saurait assez estimer, ni comparer à rien d'autre sa valeur et son prix. Elle est la grande chose, *la seule chose nécessaire*, dont nous parle le divin Rédempteur. O Dieu! éclairez nos regards et purifiez notre cœur, pour que nous sachions apprécier et estimer cette grande chose, cet *unique nécessaire* !

Elle est cette sagesse dont l'Esprit-Saint lui-même a dit : *tous les biens me sont venus avec elle*. Qui pourra faire connaître ces biens, ces trésors infinis ? Ce sont tous les dons, tous les fruits de l'Esprit-Saint, toutes les béatitudes : car *cette chose*, étant seule et unique, est tout, est toutes choses.

Rien ne manque à l'âme qui la possède : sagesse, science, intelligence, conseil, crainte de Dieu, charité, joie, liberté, dilatation de cœur, force, douceur, bénignité, chasteté. Dieu lui a donné en surabondance prudence, sagesse, dilatation de cœur, aussi grandes qu'il y a de grains de sable sur le rivage de la mer. Qu'est-elle donc, cette vie d'union, cette vie des âmes transformées ? Elle est tout simplement *la vie*, la vraie et unique vie. Seulement, en ce monde, on ne la goûte qu'avec la mort qu'elle amène avec elle ; mais

par elle la mort même, sans cesser d'être la mort, devient délicieuse, parce qu'elle est une mort d'amour.

La vie d'union est donc la suprême félicité en ce monde. C'est la vie dans la lumière et l'amour, c'est l'allégresse parfaite, l'éternel festin, où le cœur se nourrit et vit de Dieu.

*
* *

Contemplons-la dans les saints qui l'ont le plus reflétée ici-bas, comme saint François d'Assise, saint Jean de la Croix, saint Dominique. Leurs caractères sont distincts, leurs vies se déroulent dans des milieux différents, dans des nations diverses. Mais comme l'esprit qui les anime est bien le même ! Ils sont fous divinement ! L'un chante, ravi, les grâces et la beauté de sa dame, la pauvreté ; un autre, les grandeurs de la mort à toutes les choses d'ici-bas ; un autre trouve ses délices dans le mépris de lui-même. Tout s'y ressemble, tout procède du même esprit; tous, ils chantent un objet qui les transporte ; leur cœur est un hymne perpétuel, une harmonie sans fin et toujours nouvelle.

Mais qu'on n'aille pas croire que ce qui les ravit et cause leur folie, est une chose en dehors d'eux-mêmes ; non, c'est quelque chose qu'ils ont en eux, c'est leur cœur lui-même, fait amour et bonheur. Aussi tout les invite-t-il à chanter et à jouir de leur bonheur : car l'ardent foyer qui consume leur cœur, le change tout entier en ce feu. Tout leur produit le même effet, tout a pour eux la même saveur, que ce soit doux ou amer, suave ou pénible, bon ou mauvais. Dans l'âme transformée l'effet est toujours le même : « Telle est l'œuvre de l'amour, une fois qu'on l'a connu, qu'il donne une saveur pareille au bien, au mal qui est en moi et transforme l'âme en lui-même. »

De là aussi vient leur paix, *la paix de Dieu qui surpasse tout sentiment*, leur liberté, leur dilatation de cœur, sans aucune limite, parce que, n'étant attachés à rien, rien pour eux n'est un obstacle ; au contraire, en tout et par tout ils

vont à Dieu, ou, pour mieux dire, étant abîmés dans l'infini divin, ils le rencontrent partout sans qu'il leur soit possible d'en sortir.

*
* *

Il convient de remarquer ici la différence entre l'état de sanctification et celui de sainteté. Tant que les âmes sont dans *l'état de sanctification* ou en marche vers la sainteté, elles doivent se faire mille violences pour rester en commerce avec Dieu : il leur faut se recueillir, s'abstraire, maîtriser leur imagination, réprimer leurs sens, éviter tout ce qui pourrait amener du désordre dans leur intérieur et les écarter de l'attention sur Dieu et sur eux-mêmes. Mais une fois parvenues à la sainteté, rien de tout cela ne leur est plus nécessaire ; elles n'ont qu'à exercer cette surveillance naturelle requise pour agir prudemment. Leur esprit est affranchi de toutes les servitudes anciennes, puisqu'il lui est aussi impossible de s'éloigner de Dieu que de se détruire lui-même.

Il n'a plus Dieu en dehors de lui et ce n'est pas par ses facultés qu'il s'unit à Lui ; il lui est uni par le plus intime de son être ; il est transformé en Lui ; Dieu, en un mot, est sa vie, et par conséquent, tout ce qu'il fait est en Dieu et est divin. Telle est donc la différence radicale entre les âmes sur le chemin de la sainteté et celles qui y sont arrivées, entre celles qui sont en marche vers l'union et celles qui la possèdent : les premières ont Dieu et le cherchent *en dehors d'elles*, ou, si elles le cherchent en elles, c'est à la façon d'un être distinct d'elles-mêmes : c'est, en fin de compte, une autre personne, serait-elle divine, qu'elles cherchent et aiment et avec qui elles désirent s'unir. Mais les âmes arrivées à l'union ne cherchent plus rien, puisqu'elles ont tout en elles-mêmes : elles n'aiment pas, puisque pour aimer, au sens usuel de ce verbe, il faut deux êtres distincts, et qu'ici, au sens mystique, il n'y a plus deux,

mais un seul être : ils sont consommés dans l'unité, de sorte que ces âmes n'aiment pas, mais *sont amour*.

Il est nécessaire de se bien pénétrer de ces idées, si on veut comprendre quelque chose à la vie d'union. Sinon on s'exposerait à de très graves erreurs et on en viendrait même à censurer avec aigreur cette vie qui est la plus grande merveille de Dieu dans les âmes. N'oublions pas qu'elle est l'œuvre exclusive de Dieu, et qui oserait juger Dieu dans ses œuvres? Quelle présomption, quelle témérité plus grande, que de vouloir que les œuvres de Dieu soient à la mesure de nos mesquines idées, que de prétendre lui tracer le chemin et la manière de faire les choses? Non, il n'est pas de plus grand aveuglement. — Dieu, en cela comme en toutes choses, est infiniment libre et indépendant, il est au-dessus de toutes les règles et lois ; et donc, puisqu'il est infiniment élevé au-dessus de tout ce que nous pouvons comprendre, s'il veut nous prendre comme instruments ou objets, où il opérera ses grandeurs et manifestera les merveilles de son pouvoir, de sa bonté, de sa sagesse, il ne nous reste, à nous, qu'à respecter et adorer. Si nous trouvons une âme où Il aura fixé sa demeure, où Il vivra et régnera avec un empire absolu, gardons-nous bien de vouloir ici diriger et gouverner en prescrivant à Dieu les règles auxquelles il devrait assujettir ses opérations et ses manifestations. Ce serait le comble de la sottise. Est-ce à dire pour cela que ces âmes ne doivent obéir à aucune direction? Certes, pour tout ce qui est « divin » en elles, personne n'a le droit de les diriger et gouverner ; elles-mêmes d'ailleurs ne le peuvent pas ; mais en tant qu'êtres humains, elles restent sujettes aux mêmes règles que tout le monde. On doit uniquement tenir compte, comme on le fait pour tous les autres, de leur état spécial pour ne pas leur imposer ce qu'elles ne peuvent absolument pas faire.

En face d'un saint François d'Assise, d'un saint Dominique, d'un saint Jean de la Croix et en général de toutes les âmes où s'est déjà opérée cette transformation suprême,

ce changement radical et définitif de leur état spirituel par le mariage mystique de leur union avec Dieu ; en face de ces âmes, qui ont senti dans leurs entrailles le dard aigu et embrasé de l'amour divin, qui les a pénétrées jusqu'aux dernières fibres de leur être, jusqu'à la moelle de leur esprit, qui a annihilé et réduit en cendres toutes les impuretés de leur scorie mortelle et terrestre, en les laissant totalement purifiées et renouvelées en un être nouveau, qui a fondu leurs entrailles en océan de tendresse et de charité ; qui, en un mot, les a faits fils de Dieu et héritiers de son royaume, c'est-à-dire *dieux par participation* et possesseurs par participation de toutes les richesses divines : qui, je le demande, serait assez insensé pour vouloir que ces âmes, aussi pleinement libres que Dieu, soient soumises encore au pauvre jugement de l'homme? Tout serait vain et inutile parce qu'elles ne comprendraient point notre langage. Si à de telles âmes et à de tels saints, après leur transformation, après avoir senti leur cœur et leurs entrailles traversés de cette flèche dont l'incurable blessure les fait sans cesse défaillir d'amour, nous leur disions : « Cherchez Dieu, faites votre possible pour obtenir son amour ; tâchez de marcher en sa présence ; livrez-vous à l'oraison ; mettez en œuvre tels et tels moyens pour arriver à votre perfection et sanctification », grand Dieu! combien ce langage leur serait incompréhensible ! Combien toutes choses leur sont, sous ce rapport, profondément et irrémédiablement inutiles !

Chercher Dieu!... mais Il est leur vie même, l'Être de leur être! Prier!... mais leur âme est un cantique sans fin d'adoration et d'amour! Non, il est inutile, irrémédiablement inutile, de leur dire de faire telle chose ou telle autre. Ils ne peuvent rien faire que ce qu'ils font. Dieu les a introduits dans son repos, et, comme Lui après avoir créé le monde, ils ont cessé d'agir. Il leur serait plus impossible de faire quoi que ce soit *dans ce sens* que d'éteindre le soleil de leur souffle.

Nous disons *dans ce sens*, c'est-à-dire par rapport à l'o-

pération intérieure de leur esprit que Dieu occupe totalement ; mais dans l'ordre naturel, ils peuvent faire à peu près ce que fait tout le monde.

*
* *

Peut-être viendra-t-il ici à la pensée de quelqu'un de demander si ces doctrines ne sont pas dangereuses ou voisines du quiétisme.

Sans doute elles peuvent avoir avec ce dernier une certaine ressemblance, car il n'est pas d'erreur qui puisse subsister, si elle n'a quelque ressemblance avec la vérité. En sorte que ces doctrines se ressemblent de la même manière que la vérité et l'erreur. Et il faut remarquer que dans ce monde toute vérité a, au pôle opposé, son erreur fondamentale, d'où partent toutes les autres. Or la grande erreur du vrai mysticisme est le quiétisme.

La différence radicale consiste, abstraction faite des monstrueuses conséquences de Molinos, en ce que le quiétisme est un système qui prescrit, comme moyen d'union avec Dieu, la passivité, l'inaction, le « ne rien faire », en un mot, le quiétisme. Au contraire, le vrai mysticisme, celui qui nous occupe ici, nous commande et nous impose de faire tout ce qui est en notre pouvoir et d'employer tous les moyens que nous enseigne l'Église à cette fin. Et que l'homme soit dans l'état passif ou actif, il est tenu de faire toujours tout ce qui dépendra de lui. En un mot, *la passivité de l'âme est l'œuvre de Dieu, non de l'homme.* Celui-ci devra toujours faire ce qu'il pourra.

Le vrai mysticisme ne prescrira donc jamais le quiétisme. Ce serait en effet nous tracer nous-mêmes le chemin et agir pour notre propre compte. Or précisément il s'agit ici de détruire tout système qui n'aura pas pour devise : *suivre toujours le plan et le bon plaisir divins.* Dieu seul, Dieu au-dessus de tout, et rien de notre esprit propre.

Mais pour suivre en tout la volonté de Dieu et les desseins de Dieu, il nous faut déployer toutes nos énergies et les mettre à son service. Ne pas le faire serait se rechercher soi-même et agir à sa fantaisie.

Mais n'y a-t-il pas un peu de quiétisme dans la contemplation? Oui, il y a un quiétisme saint qui consiste à faire le calme et le silence dans notre esprit pour entendre la voix de Dieu, à apaiser les appétits de notre volonté, excités par divers objets, pour appliquer toute son énergie à cet objet unique qui est au-dessus de toutes choses. Aussi, même quand la véritable contemplation peut paraître quiétiste, seuls la jugent ainsi ceux qui ignorent l'énergie cachée que déploie l'esprit pour *écouter* et contempler, et celle que déploie la volonté pour rester vide de tout ce qui pourra plaire à *celui qui est au-dessus de tout sentiment.*

On pourrait dire d'une certaine manière que, étant donné d'abord l'intention et l'objet de la contemplation, qui est Dieu, ses actes se réduisent à écouter et à aimer, sans se fixer à un objet déterminé, sous quelque forme ou idée qu'il se présente. Aimer, et aimer avec toute l'intensité possible, de toute la force de notre cœur, de notre âme, de notre esprit, tel est le grand acte de la contemplation et le meilleur moyen d'arriver à l'union, pourvu que cet acte soit accompagné, avec une égale intensité, du dépouillement de soi-même et de toutes choses, pour se livrer à l'amour.

Car l'effet propre de l'amour de Dieu, ce qui le distingue de tous les autres amours, est précisément d'amener avec lui le détachement et la mort à tout ce qui n'est pas lui-même; et quand on dit que la contemplation se réduit à intensifier le plus possible l'acte d'amour sans se porter sur aucun objet, ce n'est pas qu'elle se propose ce but comme une pure gymnastique de volition, qui n'aurait pas d'autre fin; mais, comme le caractère spécifique de Dieu est de n'avoir ni espèce, ni concrétion, il en résulte qu'il faut, pour que l'acte de notre amour s'adresse véritable-

ment à Lui, écarter aussi toute limitation, toute concrétion ; sinon, ce n'est plus Dieu que nous aimons, c'est la créature. Ce qu'il faut donc, pour aimer Dieu, c'est aimer et aimer toujours et mourir d'amour par l'amour même ; parce que Lui, il est l'amour en personne, dans toute son infinité.

Aussi saint Jean de la Croix faisait-il consister l'acte contemplatif dans une *amoureuse attention générale à Dieu.*

Mais enfin, laissant de côté ce point, qui n'est pas l'objet principal de l'idée que nous développons, nous disons que le quiétisme véritable et saint consiste dans *la possession du bien-aimé.* Celui qui possède l'objet de ses désirs sans crainte de le perdre, celui-là *repose en sa possession*, il est au terme : il ne marche pas vers lui, il repose en lui.

Arrivée à l'union avec Dieu, l'âme le possède et a une assurance suprarationnelle de ne pas le perdre. Aussi se repose-t-elle en sa possession, et toute son activité se condense dans un acte de joie causée par le sentiment surnaturel, et par conséquent *suprasensible*, de son union avec Dieu. Tel est le repos que Dieu promet aux âmes, pour qu'elles se reposent de leurs œuvres, comme Lui se reposa des siennes après la création du monde.

Mais ils n'entreront jamais dans ce repos ceux qui *n'ont pas connu ses voies*, ceux qui durant la traversée des déserts de la foi dans la vie spirituelle devinrent incrédules aux promesses et aux paroles de Dieu ; ayant perdu l'espérance, ils murmurèrent contre celui qui les tira de la terre, où l'on vit dans les douceurs et selon le sens de la chair, et les introduisit dans les déserts solitaires de la vie de l'esprit, où ils n'ont pas trouvé de nourriture pour leurs sens. De là, leurs plaintes ; mais, au lieu de renoncer à cet aliment, de se vider de tout, pour se rendre ainsi aptes à goûter la délicieuse manne que cache la parole de Dieu, ils se sont remplis à nouveau des désirs de ce qu'ils avaient abandonné ; on les a vus crier et soupirer encore

vers les viandes et les légumes d'Égypte. De là vient que la colère de Dieu contre eux est si terrible : *Quarante ans durant,* dit-il, *cette génération m'a offensé, et j'ai dit : Voilà ceux dont le cœur s'égare sans cesse. Ils n'ont pas connu mes voies, et j'ai juré dans ma colère qu'ils n'entreront jamais dans mon repos.*

*
* *

Quelles sont-elles donc, ces voies de Dieu ? Ce sont les voies du renoncement universel, de la remise totale de son être à Dieu par le sacrifice de soi-même ; c'est l'acceptation sans limites ni conditions de tout ce que Dieu jugera bon de disposer par rapport à nous. C'est la générosité sans bornes dans le service de Dieu selon la foi. Or servir Dieu selon la foi, dans toute sa pureté, ce n'est pas le servir à la manière d'esclaves ou de serviteurs qui exécutent les ordres par crainte ou pour le salaire, mais afin de le glorifier par l'abandon de soi, total, sans réserve ni condition.

Ainsi donc, dans toutes nos relations avec Dieu nous devons le glorifier, traitant avec lui, autant que possible, d'une manière digne de Dieu. Qui fait honneur à une personne ? Celui qui s'en fait une si haute idée et la tient en si grande estime, qu'il n'hésite pas à se confier à elle aveuglément. Et cela, quand même il ne verrait pas souvent le but caché de ses desseins, ni la fin de ses œuvres. Telle est sa foi inébranlable en la bonté et en la prudence de cette personne, qu'il n'a à son égard ni doute ni hésitation.

Or, Dieu a un droit suprême, inaliénable, à ce que personne ne doute de lui ; il a le droit d'exiger envers lui une foi et une confiance aveugles, foi et confiance qui doivent être proportionnées, autant que possible, à ses attributs d'amour, de bonté, de pouvoir et de sagesse, et donc, foi et confiance rigoureusement illimitées et infinies. Quelles que soient, par conséquent, les épreuves auxquelles Dieu nous soumet : qu'il nous châtie, nous abandonne et sem-

ble nous traiter en créatures perverses; qu'il nous envoie maladies, malheurs, contretemps sans nombre; qu'il nous environne d'obscurités et de tentations et nous laisse secs et affamés, là où d'autres trouvent rassasiement et abondance; qu'il nous condamne à la stérilité et nous laisse continuellement gémir sous le poids écrasant de notre misère ; que tout semble se conjurer contre nous et que tous nos efforts viennent toujours aboutir à l'échec le plus désolant, que nous en arrivions enfin, malgré nos larmes et nos gémissements, à croire entendre toujours la sentence de notre réprobation : quelle que soit l'hypothèse dans laquelle nous nous placions, jamais ne doit nous abandonner notre foi, notre confiance en lui. Bien au contraire : plus nous nous trouverons aveugles, misérables et abandonnés, plus aussi doivent s'affermir notre foi et notre confiance ; car *elles sont alors plus pures*, et, ne trouvant aucun appui en nous, elles n'en ont d'autre que la bonté de Dieu.

Telles sont donc les voies de Dieu : *avoir faim et soif de justice*, gémir, pleurer, supplier, ne chercher que lui sans trêve et jurer en son cœur mille fois de ne jamais reculer jusqu'à l'avoir trouvé. Le chercher et le chercher toujours et de toutes manières, comme saint Paul, dans l'infamie ou la réputation, la gloire ou le déshonneur, le travail ou le repos, la vie ou la mort, selon que lui en disposera, acceptant tout avec une foi aveugle en ses amoureux desseins.

*
* *

Rien d'ailleurs, ni en nous-mêmes ni en dehors de nous, qui puisse nous empêcher de chercher et de trouver Dieu. Quelque mauvais que nous supposions notre état intérieur et extérieur par rapport à la sainteté et à l'union avec Dieu, il suffit que, par l'humilité profonde, par la connaissance de notre être et celle de Dieu, nous nous élevions au-des-

sus de nous-mêmes, et que, soutenue par la foi et l'espérance, notre ardeur ne se laisse jamais abattre. Trouver Dieu n'est pas une entreprise *problématique*, mais *infaillible* pour celui qui est *irrévocablement décidé* à le chercher par tous les moyens que lui-même nous prescrit.

C'est en cela que se résume la vertu de *persévérance*, à laquelle est *infailliblement* attaché notre triomphe final. Ce n'est donc pas, comme on se l'imagine bien des fois, dans l'exact accomplissement des plans de vie spirituelle que nous nous traçons d'après nos idées, ni dans les jugements que nous portons si souvent, en nous appuyant trop sur nous-mêmes et non sur Dieu. Nous apprenons ainsi par expérience que tout notre effort doit tendre à réaliser les plans de Dieu, sans jamais faiblir, bien que nous tombions assez souvent; il suffit que nous tirions de nos chutes plus de connaissance de nous-mêmes, plus de docilité, de désaffection et de mépris de soi et plus d'attachement et d'estime envers Dieu. Ce qu'il faut, c'est ne pas nous décourager par la connaissance profonde de notre néant et de notre misère, ne pas laisser naître en nous cet esprit de défiance et d'incrédulité qui nous ferait tourner nos regards en arrière et nous porterait à abandonner les voies de Dieu que nous jugerions impraticables pour nous, et à chercher au contraire les voies larges et commodes où l'on ne court, dit-on, ni risques ni hasards. Celui qui penserait et agirait de la sorte, mériterait bien, par l'offense qu'il fait à Dieu en craignant de se confier totalement à lui, que Dieu l'abandonne à son propre sens. Disons d'abord qu'il n'entrera jamais dans ce *repos* que Dieu promet aux âmes, même dès ici-bas, et qu'on ne peut goûter que dans l'union.

Ainsi donc, pour Dieu ni limites, ni conditions : tout, tout pour lui; et rien pour nous, sinon le sacrifice dans toute son étendue. Ne réservons rien; soyons d'une générosité sans bornes dans l'abandon de nous-même par les sacrifices de tout genre, selon que Dieu le jugera bon. Rien pour nous : ne demandons pas à voir le fruit ni le succès de nos efforts ou de nos œuvres ; mais agissons et

travaillons avec toute notre énergie, lui abandonnant tout, y compris l'issue et le résultat de tous nos actes. Tout par lui et tout pour lui. Dès qu'on veut voir une chose, connaître ou sentir une chose, prétendre enfin à une manifestation de Dieu envers nous, on cesse de se livrer totalement, on cherche déjà quelque chose pour soi ; on ne s'abandonne plus complètement, aveuglément. Comme disait saint Jean de la Croix : *Chercher quelque chose dans le tout, c'est ne plus se livrer entièrement au tout.*

*
* *

Mais, dira-t-on, comment pourrait-on ne pas chercher quelque chose, alors que ce *tout* lui-même que nous cherchons est, dans ce sens, *quelque chose* pour nous?

Assurément il est quelque chose, puisqu'il est le *Tout* ; mais ce quelque chose ou ce tout est surnaturel, infini, et on le cherche d'une manière également surnaturelle, à savoir par l'éloignement de tout ce qui est concret et limité. Comme tout cela semble difficile à expliquer, et cependant comme l'âme possédée par l'amour le comprend merveilleusement bien ! comme elle sent et comprend parfaitement ces mots : *tout et rien*, son propre néant et le tout de Dieu ! Entrons pleinement et de tout cœur dans les voies de Dieu, et nous comprendrons tout.

Nous essayerons pourtant d'éclaircir un peu plus ce point. Peut-être réussirons-nous parfois à nous exprimer de façon à serrer le plus près possible le sens des choses qui nous occupent.

Nous allons donc présenter une espèce de schéma ou croquis de la vie intérieure, et par conséquent de la sainteté.

Dieu est principe et fin de toutes choses : principe, parce qu'elles viennent de lui ; fin, puisque, ordonnées à lui, c'est à lui qu'elles doivent revenir.

Notre fin est d'*être heureux en glorifiant Dieu*. Cette fin

dernière a donc deux aspects : l'un qui nous regarde, être heureux ; l'autre qui regarde Dieu, le glorifier. La fin de Dieu s'obtient infailliblement ; parce que toujours, d'une manière ou de l'autre, il faut que l'homme glorifie Dieu. Mais la fin de l'homme ne s'obtient pas toujours ; car, parce qu'il est limité, il peut pécher, et il pèche en s'écartant de sa fin dernière et donc, de son bonheur, qui consiste dans la possession de cette fin.

Aussi, pour que la fin totale se réalise en tous sens, faut-il l'union de ces deux termes : *félicité de l'homme et gloire de Dieu*. Or cette union a lieu par notre union avec Dieu, de telle sorte que, le glorifiant, nous sommes heureux, et que, étant heureux, nous le glorifions.

Comment cela se produit-il ? Essayons de l'analyser.

Que signifient ces deux termes : être heureux et glorifier Dieu ? Pour l'homme ils signifient et ils sont la même chose. Il est heureux en possédant Dieu par l'union, et il le glorifie par cette même union. Par un seul acte il réalise les deux termes.

En réalité, glorifier Dieu, ce n'est pas lui donner quelque chose qu'il n'ait pas, à moins que ce ne soit l'honneur et la louange de notre part ; c'est attester de la manière la plus réelle et la plus effective qu'il est *tout* en toutes choses, et qu'en dehors de lui il n'y a rien et nous ne sommes rien. Tout ce que nous sommes nous le sommes en lui.

Or, cette seconde vérité du *tout de Dieu* et de notre *néant propre* par lequel nous le glorifions, se réalise en nous par notre union avec Dieu, qui nous le fait posséder ; et cette union se réalise par la mort mystique, comme disposition absolument indispensable.

Que l'union avec Dieu ou la possession de Dieu fasse notre bonheur, c'est une vérité qui n'a pas besoin de démonstration ; car notre bonheur consiste dans notre suprême perfection, et celle-ci consiste, à son tour, à atteindre la fin suprême pour laquelle nous avons été créés, à savoir, Dieu.

Que, par notre union avec Dieu, nous le glorifiions, en

réalisant en nous la suprême vérité du tout de Dieu et de notre néant, c'est une chose que sa réalité même suffit à démontrer et qui n'a pas besoin de démonstration pour qui l'éprouve ; mais pour celui qui ne la connaît pas par expérience, on ne peut que lui montrer qu'il faut qu'il en soit ainsi, étant donné le fait de l'union de l'âme avec Dieu. Essayons de l'expliquer.

Par l'union mystique qui, nous le verrons plus loin, devrait plutôt s'appeler transformation, l'âme est possédée par Dieu : état qui l'oblige à mourir à sa manière naturelle d'être et d'agir dans l'ordre du divin ; car Dieu, étant infini, ne peut être possédé que par un acte infini ; mais, comme tous les actes naturels de l'âme et la vertu de ses puissances sont limités, puisque tous ont des objets déterminés par une forme, il s'ensuit que par eux l'âme ne peut ni s'unir à Dieu, ni le posséder.

La *forme de Dieu* en effet et son espèce, s'il est permis de s'exprimer ainsi, est de n'en pas avoir, de manquer de toute forme. Et c'est chose vraiment merveilleuse et divine que l'âme, dans la transformation, le sent ainsi, sous la forme sans forme d'infini, comme négation de toute limite, comme un *néant éternel et existant*, selon l'expression du bienheureux Suso ; car il n'est rien de tout ce que nous pouvons percevoir et comprendre. De même, pour que l'âme s'unisse à Dieu, elle doit se rendre égale à Dieu dans sa manière d'être, puisque *quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*, et que l'âme dans l'union est reçue en Dieu. Pour cela elle doit perdre sa manière d'être naturelle et se conformer à la manière d'être de Dieu qui est de n'en pas avoir, puisqu'il est infini. Aussi, la mort mystique, qui détruit dans l'âme sa manière d'être naturelle dans l'ordre du divin, est-elle indispensable pour l'union avec Dieu. C'est cette mort qui, sacrifiant totalement l'âme à Dieu, fait qu'elle le glorifie par l'immolation totale d'elle-même à l'amour infini qui l'a consumée et absorbée complètement en lui.

C'est donc par la nécessité de sa nature même que l'u-

nion avec Dieu produit ces deux effets essentiels : *glorifier Dieu et nous rendre heureux*. Elle glorifie Dieu parce qu'elle immole totalement l'âme ; elle nous rend heureux, parce que cette même immolation de la manière d'être naturelle de notre âme nous met en possession de Dieu ; et dans l'ordre surnaturel nous ne pouvons pas le posséder autrement. Si l'union se réalisait dans l'ordre naturel, l'âme n'aurait pas besoin de perdre sa manière naturelle d'être et d'agir ; car alors Dieu s'offrirait à elle également comme un objet naturel et proportionné à son être et à sa vertu opérative. C'est ce qui a lieu dans l'union appelée *active*, dans laquelle Dieu s'offre à l'âme sous l'un des multiples attributs qui lui appartiennent, par exemple Créateur, Rédempteur, etc. ; mais nous aurions beau réunir tous ces attributs, ils ne nous donneraient jamais que l'idée positive de Dieu, et non la négative, en tant que Dieu manque de toute limitation et n'est enfermé dans aucun concept, quelque grand et sublime qu'il soit.

En résumé, il existe deux ordres ou modes de manifestation et de communication divines : le naturel et le surnaturel. L'ordre surnaturel, c'est Dieu se communiquant tel qu'il est en lui-même. L'ordre naturel, c'est Dieu se manifestant et se communiquant tel qu'il est en dehors de lui, c'est-à-dire à l'extérieur. Dieu en lui-même est infini, il est l'affirmation de toute négation, et la négation de toute affirmation en tout ce qu'on peut lui attribuer, c'est-à-dire qu'il est dépouillé de toute limite, puisque toute affirmation limite et toute négation étend.

Je ne sais si je m'exprime bien en rigueur théologique et philosophique, mais il est certain que l'ordre surnaturel correspond à l'ordre négatif, à l'infini ; et le naturel, à l'ordre affirmatif et limité. Ou plutôt cette négation est, pour mieux dire, la vraie et infinie affirmation, par cela même qu'elle est l'affirmation de l'absence de toute limite ; et par conséquent plus ce que l'on dit de Dieu est négatif, et plus c'est affirmatif.

Or, l'homme, étant limité naturellement, n'a pas besoin

de changer pour s'unir à Dieu dans un ordre limité ; mais pour s'unir à Dieu tel qu'il est en lui-même, il doit nécessairement changer et devenir lui aussi infini. C'est ce qu'opère l'union mystique par la mort mystique, union à laquelle tend également l'union active et ascétique ; car, étant élevés à l'ordre surnaturel, toutes les étapes de notre sanctification tendent à nous rendre aptes à l'union mystique. Voilà pourquoi d'abord par la nature, ensuite par la religion, nous allons à Dieu. Voilà pourquoi aussi la foi dans l'ordre de la connaissance et la négation de soi dans l'ordre de la volonté sont les moyens d'aller à Dieu ; on ne peut, en effet, aller à lui que par la voie de la négation et de l'éloignement de toutes choses. Et même tout ce qui est positif ne nous aide qu'autant qu'il nous introduit dans le négatif.

Remarquons bien pourtant que cette négation de soi-même n'est pas une fin, mais seulement un moyen pour faire que *la raison suprême de nos actes* soit, non pas notre choix, notre goût ou notre initiative, mais le *bon plaisir divin*. Et quand cela se produira en nous naturellement et sans violence, cette négation ne sera plus nécessaire.

*
* *

Après tout ce que nous venons de dire sur l'union mystique et la nature de Dieu, nous pouvons un peu nous rendre compte de la cause des effets merveilleux de l'union ou transformation.

Tout d'abord, comme l'âme se transforme en Dieu, elle devient « infinie », et de là vient que Dieu et elle disparaissent à ses regards et à son analyse naturels ; comment en effet pourrait-elle se les représenter, puisqu'il n'existe rien de concret et de défini qui lui en donne l'idée ? Mais, par contre, elle les connaît surnaturellement par une lumière infiniment supérieure à la lumière naturelle.

En second lieu elle se trouve comme dans un abîme

infini où il n'y a rien de distinct ; c'est ainsi que pour elle il n'existe pas de distinction entre le naturel et le surnaturel (bien entendu quant à son intérieur, à son esprit, mais non quant à sa raison), entre le bien et le mal, l'utile et l'inutile, le juste ou l'injuste, le nuisible ou le profitable, le doux ou l'amer. En effet, la connaissance expérimentale et le sentiment de tout cela nous viennent du péché, qui fit ouvrir nos yeux à la « science du bien et du mal » ; et, comme dit saint Jean de la Croix, l'âme en état d'union « a extirpé d'elle-même la racine » de l'habitude du mal par où elle pouvait le connaître, et se trouve réduite, autant qu'il est possible, à sa pureté, à son innocence primitives, telle qu'elle sortit des mains du Créateur.

De plus, l'âme, ni en elle, ni en dehors d'elle, ne connaît ni mal, ni péché. Verrait-elle tous les péchés du monde, qu'elle ne saurait ni ne comprendrait ce qu'ils sont, comme le dit encore saint Jean de la Croix.

Il suit encore de là que l'âme, tant qu'elle restera dans cet état, ne péchera pas et ne pourra pécher. Du moins, quand l'évangéliste saint Jean écrit : « Quiconque est né de Dieu ne commet point le péché, parce que la semence de Dieu demeure en lui ; et il ne peut pécher, parce qu'il est né de Dieu », il est à croire que ces paroles doivent s'appliquer aux âmes dont nous parlons ici, dont l'état spirituel est le plus élevé qui existe en ce monde. Saint Jean de la Croix dit aussi que ces âmes sont confirmées en grâce, et il est à croire qu'en réalité elles ne peuvent plus se séparer de Dieu. Il est possible, après tout, que cela soit discutable ; mais ce qui est très certain, c'est que l'âme dans cet état ne connaît pas le péché, si ce n'est spéculativement.

Voilà donc quelques effets de la transformation, si tant est qu'il y en ait plus d'un auquel tous les autres puissent se réduire. Et cependant, tout en étant unique et d'une telle simplicité, cet effet renferme en lui de si grandes merveilles qu'on pourrait en parler toute une éternité,

sans l'épuiser jamais, puisqu'il s'agit ici de la transformation en Dieu, et par conséquent, des merveilles renfermées en Dieu même.

Il y aurait aussi une étude très intéressante, mais très difficile à faire, celle de l'état de la nature après la transformation ; car la nature se modifie à son tour profondément dans sa manière d'être et d'agir ; elle revêt, d'une certaine manière, les mêmes qualités que l'esprit ; elle se moule sur lui à tel point que, malgré ses faiblesses et ses misères, elle n'est pour lui ni un poids ni un obstacle pour son union avec Dieu (autant du moins que cela est possible, en ce monde). Et ainsi elle semble spiritualisée, elle aussi, dégagée et libre de toutes choses ; voilà pourquoi, sans perdre aucune de ces opérations propres et conservant toutes ses tendances, inclinations et répugnances, elle en est complètement dégagée et les a « comme si elle ne les avait pas ». Et sans aimer, ni vouloir, ni posséder quoi que ce soit, elle aime tout, elle veut tout, elle possède tout. C'est pourquoi ses actes, tout comme ceux de l'esprit, viennent se réduire à un seul, infini, illimité, qui, comme l'infini, n' « est rien et est tout ».

*
* *

Mais nous ne voulons pas continuer, pour ne pas nous étendre à l'excès. Nous allons seulement, pour terminer cette modeste esquisse de la vie intérieure, indiquer la différence qui existe, selon nous, entre l'union et la transformation. Car bien qu'on emploie d'ordinaire ces deux termes et que nous nous en soyons servi nous-même indistinctement, ce n'est qu'en vertu de l'usage qu'ils peuvent avoir la même signification.

En réalité, le mot *union* doit, nous semble-t-il, s'appliquer plutôt à l'état actif, car l'union suppose toujours la permanence de deux êtres qui s'unissent. Or nous voyons que dans l'union mystique l'être de l'âme disparaît d'une

certaine manière ; le nom de transformation lui conviendra donc mieux, puisque ce nom exprime une « modification » dans l'être d'une chose. Et voilà précisément ce qui se produit dans l'union appelée mystique, où l'âme qui était et se sentait auparavant d'une certaine manière, est ensuite d'une autre par l'acquisition d'une nouvelle manière d'être en Dieu. Elle se sent alors déifiée et divinisée, comme si Dieu, qui était d'abord caché au plus intime de son être, se révélait ensuite à elle, en lui donnant son être et sa vie. C'est donc bien elle, l'âme même, qui se sent devenue Dieu ou divine.

De là précisément est venue la difficulté d'expliquer l'union mystique, et de là, que certains, ne trouvant pas de termes assez forts pour en exprimer la nature, en sont venus à s'exprimer dans un sens panthéiste, donnant à entendre, assurément contre leur intention, que l'âme se détruisait dans son être même. Non, l'âme ne se détruit pas dans son être, ni dans sa nature, mais elle se transforme, absorbée qu'elle est par la vertu de Dieu dans l'abîme de sa divinité.

Voici, nous semble-t-il, le motif pour lequel d'aucuns ont pu croire que l'âme s'anéantit dans l'union mystique : comme l'âme, pour s'unir à Dieu, doit se réduire, autant que la chose est possible, à l'état de pur esprit, et que celui-ci ne peut être perçu ni senti par aucune de nos facultés, par aucun de nos sens intérieurs, il semble que l'âme se détruit ou disparaît.

Et voilà aussi pourquoi il est si difficile de classer l'union mystique, parce qu'elle tient plus de la transformation que de l'union. Elle est en effet union de l'esprit, union si intime qu'aucune comparaison, aucune forme sensible ne peut la représenter. Si donc nous voyons, même pour les choses matérielles, que plus elles sont subtiles, plus elles se compénètrent, comme l'eau avec l'eau, l'air avec l'air, la lumière avec la lumière, que sera-ce pour les substances spirituelles ? Que sera-ce surtout quand il s'agira de l'esprit de Dieu si puissant, absorbant le nôtre ? Si on

peut dire, quand le soleil se lève, qu'il absorbe toutes les autres lumières, bien que celles-ci, sans s'éteindre, ne fassent que se perdre dans sa lumière, à combien plus forte raison pourra-t-on le dire lorsque apparaîtra au fond de notre âme ce soleil divin de l'esprit infini de Dieu ?

Et puisque nous avons pris cette comparaison de la lumière, étendons-la davantage ; toute imparfaite qu'elle est, elle nous semble la plus propre à faire connaître la nature de l'union mystique. Nous voyons donc que la lumière, si elle est lumière pure, disparaît sans se détruire, dès qu'apparaît celle du soleil. Et si on en aperçoit encore quelque chose, c'est parce qu'il y a en elle un élément impur ou grossier, qui n'est pas pure lumière. En sorte que l'impossibilité pour la lumière du soleil de l'absorber totalement, ne vient pas de ce qui est lumière en elle, mais de ce qui n'est pas lumière.

De même si notre esprit n'est pas totalement absorbé par l'esprit de Dieu, ce n'est pas par ce qui est esprit en lui, mais par ce qui n'est pas esprit. Et s'il se perçoit encore lui-même, c'est qu'il n'est pas totalement purifié.

De même qu'on peut dire que la lumière, en tant qu'elle éclaire, est absorbée, sans être détruite, par le soleil ; de même notre esprit, quant à ses actes, est absorbé, sans être détruit, par la vertu de l'esprit divin ; et ainsi il comprend, il aime, il agit avec l'intelligence, l'amour et le pouvoir de Dieu.

Mais il n'est pas pour cela détruit dans ses actes mêmes ; au contraire, il est rehaussé et élevé au plus haut degré de perfection, comme la lumière en s'unissant au soleil. Et tout comme la lumière, si elle n'était pas lumière, ne pourrait s'unir au soleil, ainsi notre âme, si elle n'était pas substance spirituelle et intellectuelle, ne pourrait s'unir à Dieu. Aussi ne voit-on pas bien comment l'âme s'annihilerait pour s'unir à Dieu.

Mais, dès l'instant que toutes ses opérations se font en Dieu, il n'est pas étonnant qu'elle se sente morte à elle-même et à ses propres opérations, qu'elle sente par consé-

quent que, comme Dieu ne peut être saisi par la raison, il ne peut être aimé non plus par la vertu naturelle, et qu'elle ne peut donc le connaître et l'aimer que par la lumière et l'amour de Dieu lui-même.

Dieu se connaissant et s'aimant dans l'âme transformée, telle est donc la consommation de toute sainteté et de toute perfection. C'est alors que l'âme peut chanter vraiment ce qui constitue son cantique d'amour et de louange : *Toi seul, mon Dieu, en toutes choses.* Et ainsi, par son union avec Dieu, l'homme atteint sa fin dernière, glorifiant Dieu par le même acte qui le possède et constitue son propre bonheur.

Tels sont, à notre humble avis, les enseignements de la foi sur cette matière, et ceux de tous les vrais mystiques. On n'a qu'à voir, par exemple, de saint Jean de la Croix le *Cantique spirituel* et la *Vive flamme d'amour*. Là nous trouvons en substance tout ce que nous venons de dire et tout ce qu'on peut dire sur ces matières ; car de tous ceux que nous connaissons, c'est celui qui a le mieux traité ces sujets, le mieux écrit sur eux et pénétré plus avant dans le sens du surnaturel et du divin. Il est, pour ainsi dire, le grand apologiste du néant de la créature et du tout de Dieu, de la négation de soi-même et de l'amour du sacrifice.

V. Osende, O. P.

LES MAITRES ET LES MODÈLES

Le « Motu Proprio » de Sa Sainteté Benoît XV

La Vie intérieure de Saint Joseph

Nous abordons ce beau et grand sujet, non sans défiance de nos lumières, par le désir d'être utile aux lecteurs de *la Vie Spirituelle* et de rentrer plus strictement dans le cadre de la Revue. Saint Joseph est honoré comme le modèle incomparable, comme le patron très bienfaisant de la vie intérieure. Patron de la vie intérieure ! Pouvions-nous ne pas insister sur un titre qui le recommande très particulièrement à notre dévotion ?

Ce grand saint apparaît à nos yeux du premier abord avec un caractère de sérénité et de calme qui implique un admirable équilibre des puissances de son âme dans la poursuite du souverain bien ; une maîtrise absolue sur ses passions, qui, loin d'entraver cette poursuite, y prêtaient plutôt leur élan rectifié ; une vigueur de vie surnaturelle qu'il n'est donné à personne de dépasser. Oserons-nous tenter de décrire une âme en laquelle Dieu vivait si profondément et qui était vraiment absorbée dans la vie de Dieu ?

Les vertus et les dons spirituels de saint Joseph.

La structure de la vie intérieure est constituée par les vertus théologales, qui nous unissent surnaturellement à Dieu, comme se rendant notre fin par la vision face à face. La foi

oriente notre intelligence vers cette fin comme inconnue, mais toutefois saisie avec certitude ; l'espérance nous y adapte et nous y porte par un mouvement que rien au monde ne saurait faire dévier ; la charité enfin établit entre ces deux termes, l'homme et Dieu, une union réelle, intime, quoique conditionnée par la vie présente qui est sujette au changement. Cette union n'a pas encore toute la consistance désirable, parce qu'à une connaissance obscure ne peut répondre l'union absolue, définitive, indissoluble, qui résulte de la vision face à face ; toutefois, en tant qu'union de volonté et d'amour, elle est de même essence que l'union des bienheureux dans la vie éternelle avec Dieu leur principe et leur fin. Ce bref exposé nous donne à entendre que la vie intérieure en son ensemble dépend de la foi : plus celle-ci est lumineuse, plus l'espérance est prenante, plus la charité est solide.

Ces trois vertus sont complétées par les dons qui prédisposent l'âme à l'emprise du Saint-Esprit. La fin surnaturelle est si haute qu'elle ne peut être atteinte qu'autant que les puissances de l'âme sont rendues susceptibles de la motion du Saint-Esprit qui les pousse et les maintient à cette hauteur. Les vertus, qui ont pour principe moteur la raison, resteraient en deçà du but. Elles ne sont pas supprimées, car elles ont leur fonction nécessaire dans l'organisme de l'âme humaine ; car la grâce qui perfectionne tout, ne détruit rien de la nature. Mais, animées par les vertus théologales, pénétrées par les dons du Saint-Esprit, elles passent à l'état infus, elles apparaissent transfigurées ; elles opèrent sur un mode nouveau, elles embrassent un objet bien plus étendu, elles ont un effet purifiant sur l'âme. Grâce à leur action que la charité commande et informe, les puissances de l'âme sont mises en pleine harmonie avec la fin surnaturelle que Dieu dans sa miséricorde propose à nos efforts et deviennent capables de la saisir.

En saint Joseph, tout ce monde intérieur était merveilleux. La foi est la lumière de l'éternité qui rayonne en nous, autant que nos yeux débiles sont capables de la supporter ; dans une âme encombrée de passions et d'estime d'elle-même, elle ne répand qu'une faible lueur ; en une âme purifiée et foncièrement humble, elle jette de vives splendeurs, elle se revêt même de radieuses évidences, elle éclipse et relègue au second plan toute autre lumière. Les yeux spirituels de saint Joseph étaient fermes, son cœur était d'une pureté sans tache : la lumière de

l'éternité brillait en lui d'un éclat extraordinaire, quoique sous le voile de la foi. Par son mariage avec Marie, par sa paternité vis-à-vis de Jésus, il était entré dans le vif des réalités éternelles ; il se trouvait associé à la Trinité trois fois sainte ; il portait l'empreinte de la paternité du Père céleste, il traitait le fils de Dieu comme son fils, il était tout entier investi par le Saint-Esprit. Vivant dans une telle intimité avec les Trois Personnes divines, confirmé en grâce, il attendait la vision face à face avec une entière certitude. La charité était chez lui montée à son zénith. Le Saint-Esprit mettait en mouvement toutes les facultés de son âme, chacune en son ordre, avec une énergie victorieuse et en même temps une suavité toute céleste.

Saint Thomas d'Aquin distingue trois séries superposées de vertus : les vertus acquises, opérant humainement ; les vertus infuses, opérant surnaturellement ; les vertus qu'il nomme de l'âme purifiée, agissant divinement. Les vertus de cette dernière sorte sont telles qu'elles reproduisent, autant que cela peut être donné à la créature, les vertus mêmes qui font partie de l'essence divine et que saint Thomas appelle *exemplaires*. Ainsi, montée à ce degré, la prudence, qui a le gouvernement de la vie humaine, « n'envisage plus que l'aspect divin des choses » ; la tempérance, qui règle les appétits, « n'a plus rien à démêler avec les cupidités terrestres » ; la force, qui maintient l'âme dans le devoir contre les menaces de mort, « ignore les passions de la crainte » ; la justice, qui rend à chacun son dû, « se tient unie à l'esprit divin par un pacte indélébile ». Evidemment, les vertus de saint Joseph avaient cette sublimité. Sa prudence était une émanation de la Sagesse divine qui atteint ses fins avec force et conduit tout en suavité ; sa tempérance se résolvait en une chasteté, non pas de lutte, mais de tout repos ; sa force le rendait inaccessible à tout effroi ; sa justice faisait que son vouloir était identifié en toutes choses avec le vouloir divin.

Efforçons-nous de presser plus encore notre sujet.

La physionomie d'âme de saint Joseph.

Les Apôtres, dit Bossuet, eurent pour mission de manifester le Verbe incarné ; saint Joseph eut pour mission de le cacher. De là sa physionomie d'âme spéciale.

Il cacha le Verbe incarné, parce qu'il fut d'une humilité comme incommensurable ; cette humilité était un véritable abîme où le mystère de l'Incarnation si profond fut soustrait aux regards des hommes.

Son humilité fit de lui l'homme du silence. L'homme vulgaire ne peut garder un secret ; Joseph porta le secret de Dieu pendant trente ans, sans que rien absolument en transpirât.

Humble, il se cantonna dans sa vie d'ouvrier éprouvée et laborieuse, sans que l'œil humain pût voir en lui autre chose qu'un ouvrier qui peine et qui n'a pas de relâche.

Ici se présente à nous une image expressive (1).

Le tabernacle mosaïque était recouvert d'étoffes précieuses aux couleurs éclatantes, qui fermaient également le Saint des saints ; sur ces étoffes étaient étendus, pour les protéger contre les intempéries, des tissus résistants de peaux de chèvres. Député par Dieu pour couvrir et cacher l'ineffable mystère de l'Incarnation, saint Joseph l'abrita de son humilité, de sa charité et de ses autres vertus comme sous un voile tissu de fin lin, de bleu céleste, d'écarlate et de pourpre ; puis il le recouvrit de sa patience invincible dans les travaux et les adversités comme d'un tissu aux crins rudes, impénétrable aux injures de l'air.

Qui voyait du dehors la tente du tabernacle comme d'un campement militaire, revêtue d'âpres tissus, battue par les vents et les pluies, ne pouvait guère soupçonner son revêtement intérieur d'étoffes précieuses et de lames d'or, son atmosphère embaumée de parfums exquis ; il ne pouvait penser qu'elle abritât l'arche sainte et les Chérubins adorateurs. Ainsi à voir Joseph peiner comme un ouvrier sur sa tâche et pâtir comme un persécuté, on ne se rendait pas facilement compte de l'éminence de sa vertu, non plus que des trésors que recouvrait sa vie humble et laborieuse ; on ne savait pas que l'âme de ce pauvre ouvrier était pleine de rayonnements et d'extases et que sa demeure était un ciel anticipé.

La grande merveille en tout cela, c'est que Joseph se livrait à la plus haute contemplation, et contemplation ininterrompue des mystères divins dont il était le dépositaire, sans que cette application intellectuelle absorbante dérangeât en rien sa vie de père de famille et d'ouvrier ainsi que les emplois qui

(1) *Élévations sur saint Joseph*, p. 117-120.

en résultaient. Cette vie extérieure toute sacrifiée n'apportait aucune entrave à sa contemplation ; et réciproquement celle-ci ne lui retirait rien de son application à ses devoirs d'état. Il était tout à son Dieu, comme s'il eût été seul au monde avec lui ; et en même temps il se consacrait tout entier à sa chère famille et à son travail d'artisan.

Saint Thomas d'Aquin écrit à propos d'Adam avant son péché : « La rectitude de l'homme tel que Dieu le forma, consistait en ce que les choses inférieures étaient soumises aux supérieures et que celles-ci ne trouvaient aucun empêchement dans les inférieures. Par suite le premier homme n'était pas dérangé, par les choses extérieures, de la claire et ferme contemplation des effets intelligibles qu'il percevait par irradiation de la vérité première d'une connaissance soit naturelle soit gratuite » (I, q. XCIV, art. 1).

Ce passage nous explique l'état intérieur habituel de saint Joseph. Dans son âme si harmonieuse, les opérations de l'intelligence et celles des puissances inférieures ne s'entravaient pas mutuellement. Il était tout entier par l'intelligence à la contemplation des mystères et tout entier aux actes de la vie familiale et ouvrière. Les deux ordres d'occupation se produisaient en lui simultanément, sans trouble ni confusion, avec la dépendance nécessaire du sensible vis-à-vis des puissances supérieures, mais sans que celles-ci fussent distraites de leur objet propre par le gouvernement de la vie extérieure (1).

Passons au concret. Représentons-nous saint Joseph, ayant à ses côtés l'Enfant-Jésus qui joue ou qui travaille : au fond de son cœur, il l'adore, avec un profond saisissement ; mais en même temps, il lui donne des ordres comme un père à son fils, et de la manière la plus naturelle. Combien l'âme de Joseph est grande et ferme pour accorder ensemble ce qui paraîtrait des incompatibilités, pour commander sans contrainte

(1) Le Père Surin, dans ses *Fondements de la vie spirituelle*, livre V, ch. 12, *du Parfait usage de la foi*, parle de cette prérogative de saint Joseph : « Il tenait, dit-il, toutes les puissances de son âme inséparablement attachées à un Homme-Dieu et à une Mère-Vierge. Cependant il vaquait à son travail, et n'était pas obligé de l'interrompre, parce que, quelque occupation qu'il eût en dehors, il se sentait intérieurement attiré par l'unique objet de son amour qu'il avait toujours présent. »

à Celui qu'elle adore comme son Dieu ! Une foi extraordinaire produisait cette merveille.

Relisez l'épisode de la perte de Jésus au temple. Quelle vérité dans la douleur des parents de Jésus ! Quelle sincérité dans l'expression de leur chagrin ! Quel naturel dans leurs reproches ! Oublient-ils que Jésus est le Fils de Dieu ? Nullement. Mais ils le traitent comme leur enfant. L'évangile nous montre Jésus-Christ agissant en vrai homme, s'indignant, pleurant ; ainsi Marie et Joseph se comportent comme les vrais « parents de Jésus ». Et en même temps, ils sont ses fervents et continuels adorateurs.

Saint Joseph, Patron de la Vie Intérieure.

Ces considérations nous font comprendre comment saint Joseph est excellemment le patron de la vie intérieure.

Cette vie par laquelle notre âme se tient unie à Dieu dont elle conserve la présence, le louant, le bénissant, l'adorant, le glorifiant, lui rendant grâces en tout temps et en tout lieu ; cette vie si bien nommée de recueillement, si bien qualifiée par saint Paul « La vie cachée en Dieu avec Jésus-Christ » (Col., III, 3), est difficile à sauvegarder dans sa pureté et son intégrité au milieu du monde, parmi les occupations qu'il impose et les distractions qu'il engendre. Il faut une force d'âme peu commune pour maintenir, dans un tel tourbillon, un courant d'union avec le Père céleste qui nous ramène à lui sans que nous ayons éprouvé des déperditions notables de vie intérieure, sans que les sollicitudes et la fascination des choses du dehors l'aient entamée. Même dans les cloîtres, il est peu d'âmes vraiment intérieures, sur lesquelles la vanité, la dissipation, n'aient pas de prise. Recourons à saint Joseph, le saint toujours recueilli, toujours adhérent aux choses divines par la contemplation et l'amour, afin qu'il nous rende participants à la fermeté, à la vigueur, à la beauté de sa vie intérieure, laquelle persistait intacte, quelles que fussent la violence et la ténacité des préoccupations qui aient pu parfois l'assiéger. La cime de son esprit brillait, lumineuse, au-dessus de tout nuage.

Implorons de lui une autre grâce encore, non moins essentielle.

Il est un danger, en fait de spiritualité et de dévotion, dans l'accoutumance qui entrainerait trop facilement avec soi la routine. Celle-ci est signalée, dans le décret sur la communion fréquente, comme contraire à l'intention droite et de nature à paralyser plus ou moins les effets du sacrement. Saint Thomas d'Aquin recommande la réception quotidienne de l'Eucharistie, pourvu, dit-il, que l'amour s'en accroisse et que le respect ne diminue pas. Tout est là : la familiarité avec les choses divines est permise, Dieu nous y autorise avec une surprenante bonté, mais qu'elle ne soit pas au détriment du respect. Ici encore assistez-nous, ô saint Joseph : jamais personne n'entra en rapport aussi familier que vous avec le Fils de Dieu, le Sauveur ; et jamais il n'eut d'adorateur plus pénétré de respect, plus profondément humble que vous, sauf Marie votre virginale épouse ; et même ce respect, cette humilité dans l'adoration, croissaient en vous de jour en jour, avec l'amour lui-même, jusqu'à des proportions inassignables. Ah ! Daignez, ô grand saint, faire passer dans l'âme des prêtres qui consacrent, des fidèles qui communient, quelque chose des brûlantes ardeurs, du saisissement d'adoration, du dévouement sans limite, avec lesquels vous serriez dans vos bras et contre votre cœur l'enfant, l'adolescent, qui, vous nommant son père, se préparait sous votre toit à racheter le monde !

Dom Bernard Maréchaux, O. S. B.
Abbé de la Cong. Olivétaine.

Textes choisis relatifs à la prière au Moyen-Age

Il n'y a rien de plus déconcertant que d'entendre parler des auteurs qui semblent n'avoir point étudié les sources de leur question.

Beaucoup de ceux qui traitent des *Exercices* de saint Ignace paraissent ne les avoir jamais lus, non plus que les écrits de saint Jean de la Croix ou de sainte Térèse ou de Denis.

Beaucoup parlent de la prière au moyen-âge qui semblent n'avoir jamais ouvert un livre de cette époque sur ce sujet précis.

Indiquons-leur au moins, en plus de toutes les biographies des saints du moyen-âge, le tome III des *Indices* de la Patrologie latine de Migne, où il est question de la prière en général, avec renvois de multiples passages des saints Pères : 1. Définition et division de la prière — 2. Conditions — 3. Nécessité — 4. Effets — 5. Temps et lieu — 6. Objet de la prière et personnes pour qui il faut prier — 7. De l'oraison mentale et de ses conditions — De la méditation et de la contemplation — 8. De l'oraison vocale. Beaux exemples et merveilleux effets — 9. Prières des païens et des hérétiques — 10. Livres, sermons, homélies traitant de la prière.

Il n'a pas paru meilleur, pour donner une idée concrète de la prière au XIII[e] siècle qui est le cœur du moyen-âge, que de citer certains textes de cette époque, ou environ.

I. — *Le lieu de la prière.*

Voici ce que dit le cistercien Gonthier, vers 1205, dans son traité de la prière (*Patr. lat.* Migne, CCXII, col. 169) :

« Le lieu de la prière est général, ou spécial. Le lieu général (ou commun), c'est le monde entier, parce que partout dans tout le monde, il faut prier, louer et bénir Dieu, suivant la paroles du psalmiste...

« Le lieu spécial peut être tel, tel ou tel, parce qu'en chacun Dieu se trouve tout entier, et néanmoins il est tout dans les autres.

« Le lieu spécial est sacré ou profane. Nous appelons sacré celui qui est consacré par des rites divins, par exemple l'église. Un lieu profane et non sacré, c'est par exemple une maison ou une habitation (*villa*).

« Sacré ou profane, le lieu de la prière peut être public ou privé.

« Un lieu sacré et public, c'est l'église ou le cimetière. Un lieu sacré et privé, c'est l'oratoire. Un lieu profane et public, c'est la place (*forum*), le théâtre, le port. Un lieu profane et privé, c'est la maison, le champ ou le jardin.

« En outre un lieu sacré est ou désigné, ou choisi, ou offert.

« Le lieu sacré désigné (*adscriptus*), c'est l'église pontificale. Elle est désignée à tout le peuple de la cité qui est obligé d'y venir une fois par semaine, s'il ne le peut davantage... De même l'église baptismale est désignée à tous ses paroissiens... l'église collégiale à tous ses clercs... l'oratoire à ses moines...

« Le lieu choisi (*electus*), c'est celui que chacun choisit suivant sa dévotion : le saint Sépulcre, les tombeaux des Apôtres...

« Le lieu offert (*oblatus*), c'est celui qui n'est ni désigné, ni choisi, mais rencontré par hasard, comme il arrive aux voyageurs ou aux navigateurs. »

II. — *Les formes de la prière.*

A. — Le même auteur, Gonthier, vers la même date (*Patr. lat.* tom. CCXII, col. 171) :

« La prière revêt diverses formes ; elle est soit dominicale, soit privée, soit canoniale ou ecclésiastique, soit monastique.

« La forme dominicale de l'oraison, c'est celle qu'à ses disciple, qui lui demandaient de leur apprendre à prier, le Seigneur Dieu a enseignée par ces paroles : « Vous prierez de cette manière : Notre Père qui êtes aux cieux », etc...

« La forme privée de la prière est celle que chacun se fixe à sa volonté, par exemple des prières ou des psaumes, ou bien des litanies, ou des génuflexions, à faire quotidiennement à la suite d'un vœu. Cette forme varie presque suivant chaque individu, puisque chacun choisit ce qu'il veut dire, d'après sa seule dévotion, et en dehors de toute autorité.

« La forme monastique a été instituée par nos aînés, Basile, Benoît et autres Pères; elle est observée avec régularité dans les monastères ou habitations des moines ; elle varie suivant ses différents auteurs et les différentes familles de moines, chacun ajoutant aux usages du voisin, ou les changeant, ou en supprimant une partie.

« La forme canoniale de la prière, c'est celle de ceux qu'on appelle par antonomase les chanoines réguliers, bien que *chanoine* ne puisse vouloir dire autre chose que régulier, venant de *canon* qui signifie *règle*. Cette forme de prière devrait canoniquement être conforme à la prière ecclésiastique. Cependant sur certains points elle en diffère.

« La forme ecclésiastique, c'est celle de l'Église universelle. Elle a coutume de varier elle-même souvent selon les différents diocèses.

« Parmi toutes ces formes de la prière, que personne ne pense avec orgueil que la sienne est préférable aux autres. Toutes, elles sont louables et bonnes. Elle plaisent à Dieu. Elles n'ont qu'un but : la béatitude. Peu importe, quant au succès de l'entreprise, par quelle ordonnance de discours, interpellant le roi, vous avez obtenu ses faveurs; de même, à mon avis, peu importe par quelle forme de prière vous conquérez le prix de la récompense éternelle. »

B. — D'après David d'Augsbourg (*De exterioris et interioris hominis compositione*, Quaracchi, 1899, p. 294-320), la perfection consistant dans l'illumination de l'esprit, dans la rectitude de la volonté et dans l'occupation de la mémoire, dans les choses divines, cette dernière faculté se trouvant formée par les lectures, les conférences, la méditation, l'oraison et la contemplation, de la prière (*oratio*) qui doit être mêlée aux lectures comme aux autres actions, il existe trois formes :

1. La première est la forme *vocale*. Nous employons alors des paroles toutes faites et en usage, psaumes-hymnes, collectes, ou autres oraisons, laudes composées pour exciter la dévotion ou pour remplir une obligation.

Pour bien faire cette prière, il y a des règles à observer pour nos pieds, nos mains, nos yeux, nos oreilles et notre esprit.

Notre attention à ce que nous psalmodions ou prions peut être superficielle, ou littérale, ou intellectuelle.

2. La seconde forme de la prière consiste à employer des mots formés par l'affection du cœur. Elle requiert davantage la solitude et le silence, le loisir et le repos. Par suite, elle est plus laborieuse, et elle ne peut pas être aussi fréquente ni durable que la précédente.

La troisième forme est l'oraison mentale. Bouche close, l'esprit seul parle à Dieu et lui ouvre son cœur. Et c'est là proprement la prière, car Dieu fait plus attention au cœur qu'aux paroles des lèvres.

Nous retrouverons tout à l'heure, beaucoup plus explicites, ces trois formes de la prière, en parlant des méthodes.

III. — *De l'heure de l'oraison*

Dans *l'Institution des novices* attribuée à saint Bonaventure (édition Berthaumier, t. VI, p. 426), au chapitre XXXVI intitulé : « De l'oraison et de la méditation au milieu des exercices extérieurs », on lit ceci :

« Choisissez une heure pour prier et méditer, soit en route, soit au lieu où vous recevez l'hospitalité. Gardez-vous de tomber dans une négligence entière sur ce point et n'allez point vous mettre dans l'esprit de différer jusqu'à votre retour à la maison. »

IV. — *Dévotions particulières*

L'auteur de la *Règle des novices* veut que nous ayons toujours un certain nombre de prières déterminées à réciter :

« Et ne les omettez jamais, si vous n'y êtes forcés par une nécessité évidente ou une maladie. D'abord, dites tous les jours à la louange de Dieu et de la bienheureuse Vierge Marie cent fois *Notre Père* avec le *Gloria Patri* et autant de fois la Salutation avec des génuflexions. Récitez également tous les jours les sept psaumes de la pénitence avec les litanies pour vos bienfaiteurs vivants, et les vigiles à trois leçons pour les défunts. Ajoutez-y d'autres prières suivant que le Seigneur vous inspi-

rera. Cependant veillez plus à les faire avec dévotion qu'à en compléter le nombre ; et lorsque vous aurez trouvé Jésus-Christ, laissez là votre prière, jouissez de celui que vous avez cherché. Ensuite, quand Jésus se retire, achevez l'oraison que vous avez commencée (1). »

Ailleurs (David d'Augsbourg, *De ext. et int. hom. compos.*, Quaracchi, 1899, ch. LXII, p. 337), on se pose plus nettement la question de ces dévotions ou prières particulières. Elles sont, répond-on, plus opportunes aux débutants, à ceux qui n'ont pas encore le goût de la dévotion. Les autres, s'ils se surchargent de psaumes ou de prières semblables, se ferment l'esprit, arrêtent la dévotion et chargent d'un poids la liberté du cœur.

Quant aux prières les plus utiles, il n'y a pas de règle uniforme à donner : chaque estomac sait mieux la nourriture qui lui convient.

V. — *Qualités de la prière*

L'auteur de la *Règle des novices* parle, au chapitre I, de l'office. Au chapitre II, il s'entretient plus longuement de la prière :

« Appliquez-vous à consacrer votre temps à l'oraison, à la lecture, aux saintes méditations et aux autres bonnes œuvres. Demeurez fréquemment et longuement en oraison. Qu'elle soit secrète, modeste, juste, accompagnée de larmes, fréquente. Préparez-vous-y : en retirant vos sens des objets extérieurs et en tendant au calme intérieur, puis en considérant votre propre misère, enfin en pensant à l'amour brûlant de Jésus-Christ pour nous (2).

Même doctrine enseignée dans le *Miroir de discipline* de Bernard de Besse. Dans la première partie de ce livre, deux chapitres (XIV et XV) sont consacrés à la conduite à tenir pendant l'office au chœur ou hors du chœur. Un autre (ch. XIII) règle la lecture, et un précédent (ch. XII) l'oraison :

(1) *Regula novitiorum*, ch. II, dans *Selecta script. S. Bonaventurae*, Quaracchi, 1898, p. 213. — Cf. *Œuvres de S. Bonav.*, traduction Berthaumier, Paris, 1855, t. VI, p. 467.

(2) *S. Bonav. opera omnia*, édition Quaracchi, t. VIII, p. 475-490. — *Œuvres spirit. de S. Bonav.*, trad. Berthaumier, t. VI, p. 463-466.

« Il faut prier, est-il dit, avec ferveur, non seulement à l'oratoire, mais en tout lieu. Nous sommes les temples de Dieu, et cela surtout dans nos cellules, cachés, là où ne se perçoit aucun bruit. La prière est d'autant plus forte qu'elle est plus secrète. Il nous faut pour ainsi dire nous tenir notre propre chapitre, examiner journellement le bien ou le mal que nous avons fait. Rendons grâce à Dieu de notre vocation, des bienfaits reçus. Prions pour nous-mêmes, pour les autres, pour les vivants et pour les morts...

« Celui qui prie peut commencer par louer Dieu, puis se rappeler les bienfaits reçus, puis exposer ses nécessités et parler de ses défauts, enfin demander humblement de nouvelles faveurs. Toutefois il faut mettre dans la prière l'ordre et la méthode que suggère l'Esprit-Saint et qui va mieux à notre cœur.

« La méditation développe et nourrit le goût de l'oraison. Qu'elle soit dévote et fréquente. Qu'elle soit craintive et respectueuse de Dieu. Madeleine prie au festin, tandis que le pharisien s'ennuie au temple (1). »

VI. — *Méthodes de prières*

1. Dans le *Traité de l'avancement spirituel des religieux* rangé au nombre des œuvres de saint Bonaventure, on indique trois manières de prier.

La première est la vocale : on se sert de paroles préparées et en usage pour cela, psaumes, hymnes, collectes ou autres oraisons et cantiques disposés pour exciter la dévotion et acquitter la dette de la prière.

La seconde manière de prier est souvent plus efficace. Elle consiste en des paroles produites par notre propre ferveur, comme lorsque nous nous entretenons familièrement avec Dieu en parlant de notre propre fonds ou en nous servant des paroles d'un autre conformes à nos affections présentes. Cette sorte de prière recherche surtout les avantages de la solitude et du silence. Elle entraîne aussi une plus grande fatigue de corps et de tête.

(1) Je résume ici ce chap. XII. Cf. *Selecta scripta S. Bonav.*, Quaracchi, 1898, in-12, p. 319-323.

La troisième manière de prier est l'oraison mentale. Elle a lieu lorsque la bouche demeure silencieuse. Alors l'âme seule découvre à Dieu ses désirs, répand en sa présence les sentiments de son cœur, l'embrasse intérieurement ou l'adore avec respect. En cette oraison, l'effusion de notre cœur en Dieu se fait d'autant plus largement que l'amour dépasse davantage ce que notre langue peut exprimer. Ce genre de prière semble le plus convenable, car Dieu considère plus le cœur que les paroles. Cependant les paroles sont utiles : notre esprit est lent à s'élever aux choses célestes, et il a besoin que sa paresse soit aidée des paroles de la prière (1).

2. S'agit-il des prières particulières adoptées assez souvent par plusieurs ?

Saint Bonaventure nous dit qu'elles conviennent davantage aux uns et moins aux autres. Elle sont d'une utilité plus grande pour ceux qui commencent, pour les hommes sans expérience et presque étrangers aux sentiments de dévotion. Mais ceux qui sont plus fervents et dans une familarité plus intime avec Dieu, s'ils s'appliquent outre mesure à réciter des psaumes ou autres prières semblables, ceux-là obstruent leur esprit, arrêtent leur dévotion et mettent un poids à la liberté de leur cœur. Cependant ils se servent souvent avec avantage du secours de ces prières. Mais quand la rosée de la dévotion se répand en nous avec plus d'abondance, ou quand une occupation plus utile ou plus urgente se présente, alors il faut interrompre ces prières qui ne sont pas obligatoires, pour y revenir en temps opportun (2).

3. Quelles sont les oraisons les plus avantageuses ? — « On ne saurait donner sur ce point une règle uniforme, non plus que sur les divers aliments corporels, car chacun s'attache de préférence à tel ou tel, et un jour on aime mieux celui-ci, un autre jour celui-là. Ce genre d'oraison me semble le plus fructueux qui remplit davantage de délices celui qui prie, excite plus promptement en lui l'esprit de dévotion et pénètre son âme d'une plus vive confiance (3). »

(1) *Œuvres spirit. de S. Bonav.*, trad. Berthaumier, Paris, 1855, t. VI, pp. 290, 291 et 316. — Le *De prof. relig.* est de David d'Augsbourg. Il a été réédité à Quaracchi en 1899.

(2) Édition Berthaumier, *id.*, t. VI, pp. 338 et 339.

(3) *Id.*, Berthaumier, t. VI, p. 339.

VII. — *Rapports entre la lecture, la méditation, l'oraison et la contemplation.*

Un auteur plus ancien, celui de la *Scala Paradisi* ou *Scala Claustralium* attribuée à saint Bernard, précise les rapports de la *lectio*, de la *meditatio*, de l'*oratio* et de la *contemplatio* :

(cap. 1) ... « Lecture, méditation, oraison et contemplation, voilà l'échelle claustrale qui élève au ciel. Elle est formée de peu de degrés. Elle est pourtant immense et d'une grandeur incroyable. Ses pieds s'appuient sur la terre; mais sa tête perce les nuages et voisine avec l'intimité des cieux...

... « La lecture est une inspection attentive des Écritures auxquelles votre intelligence s'applique. La méditation est une action studieuse de l'esprit où il cherche par sa propre force rationnelle la connaissance de la vérité cachée. L'oraison est une pieuse application de l'âme vers Dieu pour la fuite du mal et la recherche du bien. La contemplation est comme une élévation de l'âme suspendue en Dieu, où elle goûte des joies d'un éternelle douceur...

(cap. 2) ... « La lecture cherche, la méditation trouve, l'oraison demande, la contemplation goûte...

... « La lecture met comme un aliment substantiel à la bouche, la méditation le mâche et le brise, l'oraison s'en approprie la saveur, la contemplation est la douceur même qui réjouit et reconstitue.

« La lecture, c'est l'écorce ; la méditation, c'est la graisse ; l'oraison, c'est le désir qui demande ; la contemplation, c'est la délectation dans la douceur acquise...

(cap. 10) ... « La lecture par son sujet nous pousse à la méditation. La méditation cherche avec plus de soin ce qu'il faut désirer; elle fouille pour ainsi dire, elle trouve et montre le trésor; mais ne pouvant l'obtenir par elle-même, elle renvoie à l'oraison. L'oraison alors se dresse de toutes ses forces et trouve le trésor désiré qui est la suavité de la contemplation. Et, à son tour, la contemplation rémunère le travail des trois autres...

... « Le premier degré est celui des commençants, le second celui des progressants, le troisième celui des dévots, le quatrième celui des bienheureux.

(cap. 11) « Ces degrés sont enchaînés ensemble, ils se rendent de mutuels services...

(cap. 12) ... « La lecture sans la méditation est aride. La méditation sans la lecture est sujette à erreur. L'oraison sans la méditation est tiède. La méditation sans l'oraison est sans fruit. L'oraison unie à une dévote contemplation est enrichissante. Acquérir la contemplation sans oraison est rare ou miraculeux...

« Heureux l'homme dont l'âme se vide de tout souci et qui désire vivre dans ces quatre états...

... « Le premier l'excite, le second le rend circonspect, le troisième dévot, le quatrième l'élève au-dessus de lui-même. Par ces ascensions disposées par lui dans son cœur, il monte de vertu en vertu jusqu'à la vue du Seigneur des seigneurs en Sion...

... « Nous voyons bien qu'en ces quatre degrés la perfection d'une vie excellente est contenue, et c'est dans ces biens spirituels que les efforts de l'homme doivent s'exercer. »

P. Ubald d'Alençon,
des Frères Mineurs Capucins.

LES IDÉES ET LES ŒUVRES

A propos de la question juive

Les pages qui suivent, et qui n'ont d'autre prétention que d'apporter quelques précisions dans un sujet des plus complexes, sont le texte d'une communication faite à la *Semaine des Écrivains Catholiques*. Nous leur laissons leur forme originelle, un article complet sur la question entraînerait à de trop longs développements.

La question juive présente deux aspects : un aspect politique et social, et un aspect spirituel ou théologique.

I. — Au premier point de vue, la dispersion de la nation juive parmi les peuples chrétiens pose un problème particulièrement délicat. Sans doute bien des Juifs, ils l'ont montré au prix de leur sang pendant la guerre, sont vraiment assimilés à la patrie de leur choix ; la masse du peuple juif reste néanmoins séparée, réservée, en vertu même de ce décret providentiel qui fait de lui, tout le long de l'histoire, le témoin du Golgotha.

Dans la mesure où il en est ainsi, on doit attendre des Juifs tout autre chose qu'un attachement réel au bien commun de la civilisation occidentale et chrétienne.

Il faut ajouter qu'un peuple essentiellement messianique comme le peuple juif, dès l'instant qu'il refuse le vrai Messie (1),

(1) Il est impossible à qui ne se place pas au point de vue de la Vérité révélée de comprendre et de juger d'une manière tout à fait juste l'histoire des Juifs et leur rôle dans le monde. Un chrétien seul est en état de dégager la vraie signification de l'histoire d'Israël, après comme avant le Christ. Les études, d'ailleurs fort intéressantes, et remarquablement objectives, poursuivies par un écrivain comme M. Georges Batault, dont le positivisme ne laisse pas de blesser parfois gravement la foi chrétienne, restent en cela très déficientes.

jouera fatalement dans le monde un rôle de subversion, je ne dis pas en raison d'un plan préconçu, je dis en raison d'une nécessité métaphysique, qui fait de l'Espérance messianique, et de la passion de la Justice absolue, lorsqu'elles descendent du plan surnaturel dans le plan naturel, et qu'elles sont appliquées à faux, le plus actif ferment de révolution. C'est pourquoi, comme Darmsteter et Bernard Lazare le notaient très franchement, on trouve des Juifs, des menées juives, de l'esprit juif, à l'origine de la plupart des grands mouvements révolutionnaires de l'époque moderne (1). Je n'insiste pas sur le rôle énorme joué par les financiers juifs et par les sionistes dans l'évolution politique du monde pendant la guerre et dans l'élaboration de ce qu'on appelle la paix.

De là, la nécessité évidente d'une lutte de salut public contre les sociétés secrètes judéo-maçonniques et contre la finance cosmopolite, de là même la nécessité d'un certain nombre de mesures générales de préservation, qui étaient, à vrai dire, plus aisées à déterminer au temps où la civilisation était officiellement chrétienne (on peut consulter à ce sujet l'opuscule de Mgr Deploige sur *Saint Thomas et la question juive* et une étude de M. de la Tour du Pin (2) sur la même question), mais dont il ne paraît pas impossible de trouver l'équivalent, aujourd'hui surtout que le sionisme, en créant un État juif en Palestine, semble devoir mettre les Juifs dans l'obligation d'opter, les uns pour la nationalité française, anglaise, italienne, etc. — et ceux-ci devront refuser tout lien avec le corps politique juif, — les autres pour la nationalité palestinienne, qu'ils aillent résider en Palestine ou qu'ils demeurent dans les autres pays à titre d'étrangers.

J'attire seulement l'attention sur les deux points suivants : 1° Les mesures dont je parle sont, par nature, des mesures

(1) Cf. Bernard Lazare, l'*Antisémitisme* ; Darmsteter, *les Prophètes d'Israël*. M. Muret (*L'esprit juif*) écrivait, de son côté : « C'est un ardent entrepreneur de démolitions que le penseur juif contemporain. On chercherait vainement un principe stable, une idée traditionnelle, sur laquelle il n'ait pas exercé sa volonté de destruction. La déchristianisation du monde, à cela se réduit, en définitive, la fonction des Israélites contemporains. Voilà du moins, s'ils n'y travaillent pas seuls, l'œuvre à laquelle ils collaborent. »

(2) *La question juive et la révolution sociale*, dans le recueil intitulé *Vers un ordre social chrétien*.

d'autorité gouvernementale, et si de fait, pour les obtenir, il est nécessaire de recourir à l'opinion publique, nous avons le devoir, nous autres écrivains catholiques, d'éclairer celle-ci et de lui apprendre à raisonner de ces choses sans haine, en gardant la discipline intellectuelle qui convient. Les passions populaires et les pogroms n'ont jamais résolu aucune question, bien au contraire.

2° Il ne faudrait pas que la question juive serve de dérivatif au mécontentement et aux déceptions de l'heure présente, de telle manière que « le Juif » apparaisse dans une sorte de mythologie simpliste comme l'*unique* cause des maux dont nous souffrons. Qu'il s'agisse d'idées, d'hommes ou d'institutions, il y a d'autres coupables, et en particulier il nous serait vraiment trop facile de battre notre coulpe sur la poitrine d'Israël, en oubliant que les fautes et les infidélités des chrétiens tiennent le premier rang parmi les causes du désordre universel.

II. — J'arrive maintenant au second aspect de la question juive, à l'aspect spirituel ou théologique, qui concerne la vocation du peuple juif, et que je me permets de souligner, parce qu'il est trop oublié. Si antisémite qu'il puisse être à d'autres points de vue, un écrivain catholique, cela me paraît évident, doit à sa foi de se garder de toute haine et de tout mépris à l'égard de la race juive et de la religion d'Israël considérées en elle-même. L'Église prie par les psaumes de David, elle est l'héritière fidèle de l'Ancien Testament et de ses Saints. Si dégénérés que soient les Juifs charnels, la race des prophètes, de la Vierge et des apôtres, la race de Jésus est le tronc sur lequel nous sommes entés. Rappelons-nous le chapitre XI[e] de l'épître aux Romains : « Si leur rejet a été la « réconciliation du monde, que sera leur réintégration, sinon « une résurrection d'entre les morts? Si quelques-unes des « branches ont été retranchées, et si toi, qui n'étais qu'un « olivier sauvage, tu as été enté à leur place et rendu partici- « pant de la racine et de la sève de l'olivier, ne te glorifie pas « à l'encontre des branches... Si tu as été coupé sur un olivier « sauvage et enté, contrairement à ta nature, sur l'olivier franc, « à plus forte raison les branches naturelles seront-elles entées « (un jour) sur leur propre olivier (1). »

(1) Cf. S. Augustin, *Adversus Judæos*, ch. x : « Que les Juifs écoutent

Plus la question juive devient politiquement aiguë, plus il est nécessaire que la manière dont nous traitons de cette question soit proportionnée au drame divin qu'elle évoque ; il est incompréhensible que des écrivains catholiques parlent sur le même ton que Voltaire de la race juive et de l'Ancien Testament, d'Abraham et de Moïse.

Au surplus, deux faits fort importants, que je voudrais vous signaler pour terminer, s'imposent ici à notre considération.

1. Le premier, c'est le nombre, relativement grand et en tout cas vraiment impressionnant, des Juifs qui depuis quelque temps se convertissent au catholicisme (je parle de conversions sincères, non de certaines conversions collectives en Pologne et en Hongrie). Jamais la conscience religieuse des Juifs n'avait encore paru si fortement ébranlée (1).

2. Le second fait, c'est l'extraordinaire élan de prière qui se produit dans l'Église, pour Israël, et dont ces conversions sont précisément le fruit. On connaît l'histoire des deux frères Ratisbonne, convertis, Théodore en 1827, Alphonse, miraculeusement en 1842, après une apparition de la Sainte Vierge.

volontiers ces divers témoignages, ou qu'ils en ressentent de l'indignation, nous devons, très chers frères, les leur rappeler en leur montrant que nous les aimons. Ne nous élevons point avec orgueil contre les branches séparées du tronc ; souvenons-nous plutôt de la racine sur laquelle nous avons été greffés ; rappelons-nous par la grâce de qui, et avec quelle miséricordieuse bonté, et sur quelle racine, nous avons été entés : ne nous élevons pas, mais tenons-nous dans l'humilité. Ne les insultons pas présomptueusement, mais tressaillons d'une joie mêlée de crainte, et disons-leur : « Venez et marchons dans la lumière du Seigneur, parce que son Nom est grand parmi les nations. » — Cf. également S. Jérôme, in Osee, III, 3 ; in Abacuc, III, 17 ; in Malach., IV, 5, 6 ; Estius, ad dist. 47 libri IV *Sent.* ; Bossuet, *Disc. sur l'Hist. univ.*, II[e] partie, ch. 21.

(1) Dans son livre *de l'Harmonie entre l'Église et la Synagogue*, publié en 1844, Drach remarquait déjà un « mouvement, bien extraordinaire dans la nation juive », de conversion au catholicisme, « signe certain, disait-il, des derniers temps du monde. » — Parmi les convertis d'Israël les plus connus, citons, outre les frères Ratisbonne et les frères Lémann, la fille du célèbre rabbin et philosophe allemand Mendelssohn (Dorothée Schlegel, femme de Frédéric Schlegel, qu'elle ramena à l'Église catholique), Drach lui-même, le P. Hermann, l'abbé Goschler, le vénérable Liberman, fondateur de la Congrégation des Pères du Saint-Esprit.

— Cette apparition et cette conversion sont relatées dans la seconde leçon des Matines de la fête de la Médaille miraculeuse (27 nov.). — Théodore Ratisbonne fonda en 1847 la Congrégation de N.-D. de Sion, dont l'objet propre est la conversion des Juifs. Cette Congrégation a pris depuis lors des accroissements considérables. Le 25 janvier 1905, était fondée à Paris, sous la direction des PP. de Sion, une association de prières pour la conversion des Juifs, érigée en archiconfrérie par Pie X en 1909 : les adhérents, qui dès 1907 étaient au nombre de 36.000, sont aujourd'hui innombrables. S. Ém. le Cardinal Dubois est inscrit dans cette Archiconfrérie.

Voici maintenant un fait moins connu et très significatif. Vers la fin de 1869, au Concile du Vatican, les deux abbés Lémann, israélites convertis eux aussi, firent, comme l'écrivait en 1912 en tête de leur livre (1) le Cardinal Coullié, « une tentative audacieuse en apparence, mais infiniment touchante et noble : provoquer un témoignage solennel de sympathie de la sainte Église de Jésus-Christ en faveur des restes d'Israël, et réclamer partout des prières, pour leur retour à la vérité intégrale ». Tendrement encouragés par Pie IX, ils rédigèrent un *Postulatum pro Hebraeis* qui, présenté aux Pères du Concile, recueillit 510 signatures épiscopales. « Tous les Pères du Concile, ajoute « Mgr Élie Blanc, auraient signé sans exception, si les deux « frères, obéissant à un sentiment délicat de déférence, n'avaient « voulu céder l'honneur du plus grand nombre de signatures « au *Postulatum pro Infallibilitate* », qui avait réuni 533 signatures. Seule l'interruption du Concile par la guerre empêcha ce *postulatum* de venir en discussion, et d'être sanctionné par une allocution du Pape.

Enfin l'idée, lancée à Londres en 1918, de neuvaines de Messes à célébrer pour la conversion d'Israël, a prospéré de façon singulière. En France seulement, 510 messes ont été célébrées en 1920, plus de 1000 ont déjà été inscrites pour 1921.

Le 27 février 1920, cette initiative recevait l'approbation de Sa Sainteté Benoît XV. Le Saint-Père a promis d'offrir lui-même cette année, au cours de la neuvaine préparatoire à la fête du Sacré-Cœur, le sacrifice de la Messe pour la conversion des Juifs. Le Cardinal Maurin, archevêque de Lyon, Dom Ga-

(1) *La Cause des restes d'Israël introduite au Concile œcuménique du Vatican*, Lyon et Paris, 1912 ; précédé d'une lettre du cardinal Coullié et d'une lettre de Mgr Élie Blanc.

riador, primat des Bénédictins, plusieurs évêques, un grand nombre de communautés religieuses ont participé à la neuvaine de 1920, et participeront à celle de 1921.

C'est ainsi que l'Église, pressée par sa charité, et malgré cette sorte d'horreur sacrée qu'elle garde pour la *perfidie* de la Synagogue, et qui l'empêche de plier les genoux lorsqu'elle prie pour les Juifs le Vendredi-Saint, c'est ainsi que l'Église continue et répète parmi nous la grande clameur : *Pater, dimitte illis* de Jésus crucifié (1). Il me semble qu'il y a là une indication dont les écrivains catholiques ne peuvent pas ne pas tenir compte. Autant ils doivent dénoncer et combattre les Juifs dépravés qui mènent, avec des chrétiens apostats, la Révolution antichrétienne, autant ils doivent se garder de fermer la porte du royaume des cieux devant les âmes de bonne volonté, devant les *vrais Israélites* dont parle Notre-Seigneur, *in quibus dolus non est*. La charité pour les uns ne doit pas faire tort à la justice due aux autres, ni inversement. Il y a là un cas éminent où nous sommes tenus, ce qui n'est pas toujours facile, d'unir dans l'intégrité de la vie chrétienne deux vertus contraires en apparence : d'unir à la juste défense des intérêts de la cité l'amour surnaturel pour tous les hommes, même pour les ennemis de la cité, amour surnaturel sans lequel nous ne méritons pas notre nom de chrétiens, et qui est le domaine propre, je ne dis pas de l'internationalisme catholique, je dis de la catholicité supranationale.

JACQUES MARITAIN.

(1) De tout temps les chrétiens ont prié pour les Juifs. « Nous prions pour vous », disait saint Justin. Au rapport d'Eusèbe (*de martyribus Palestinæ*, VIII), saint Paul de Gaza, avant son martyre, obtint du bourreau un instant de délai, et pria pour tous les fidèles et les infidèles, et expressément pour la conversion des Juifs. Saint Léon le Grand, dans plusieurs de ses sermons, invite les fidèles à prier pour le peuple juif, et à travailler à sa conversion. La prière de l'office du Vendredi saint est ancienne, saint Grégoire de Tours y fait allusion, Amolon la mentionne expressément (*contra Judæos*, IV, LIX). Ce dernier texte, comme le note M. F. Vernet, à qui nous empruntons ces indications (Dict. d'Apologétique, article *Juifs*), exprime bien l'esprit de l'Église dans sa conduite envers les Juifs : *ut in nullo eorum vitæ et saluti, aut quieti vel divitiis, invidentes, imo eorum veram salutem, pro qua Ecclesia solemniter orare consuevit, veraciter inquirentes, servemus erga eos ecclesiasticam sinceritatem ac disciplinam, et commissos nobis fidelium populos nullo modo eorum contagiis et sacrilegis involvi patiamur.*

Chronique d'hagiographie

La crise des vocations ecclésiastiques constitue à l'heure actuelle l'une des plus graves préoccupations de l'Église. En de nombreux pays, plus spécialement en France, NN. SS. les Évêques ont fréquemment consacré leurs mandements à ce besoin plus urgent. Des Revues s'efforcent d'éveiller l'opinion, de suggérer aux fidèles les moyens de remédier à cette pénurie de prêtres. De zélés catholiques, tels M. Goyau, M. Bureau, apportent à cette cause le poids de leur profonde expérience. Dernièrement, Mgr Julien, évêque d'Arras, condensait en quelques mots ce qui peut le plus efficacement animer le zèle de tous dans cette voie. « Paraître aux yeux de tous comme la règle vivante de ce qu'il faut croire et de ce qu'il faut faire, voilà une fonction sociale, s'il en fut, dans laquelle personne ne peut suppléer le prêtre. Par quel oubli de ses intérêts les plus essentiels la société pourrait-elle ignorer ce sacerdoce catholique qui est sa meilleure garantie contre le désordre des idées, d'où naît le désordre des mœurs, qui entraîne le désordre des choses? (*Recrutement sacerdotal*, mars 1921, p. 38-39).

Le problème est grave : sa solution dépend non seulement du nombre d'aspirants à l'état ecclésiastique dont notre génération doit fournir l'appoint au cours des années présentes, mais aussi de la valeur des prêtres que l'Église peut consacrer aux besoins de l'heure. A côté de la quantité qui a son importance, n'oublions pas la qualité. C'est ce dernier point de vue, le plus important au fond, que notre Chronique voudrait souligner.

Parmi les figures sacerdotales qui peuvent le mieux représenter la vertu apostolique du ministère des âmes, nous en signalerons deux qui, plus fortement, ont réalisé l'idéal du prêtre.

1. Le Père Chévrier (1).

Ce Lyonnais, qui, toute sa vie, déploya son zèle dans la ville

(1) *Vie nouvelle du Vénérable Père Chevrier*, par l'abbé Chambost. Un vol. in-8°, 620 pages. Vitte, Lyon, 1921.

natale, a laissé une œuvre que beaucoup ont admirée. Dans le quartier populeux de la Guillotière, la Providence du Prado se présente comme le fruit admirable de la sainteté de ce prêtre. Le jour du cinquantenaire du Prado, le 10 décembre 1910, S. Ém. le cardinal Coullié résumait d'un mot cette œuvre : « Le Père Chevrier est l'apôtre et le patron de la première communion. »

Depuis la fondation, huit mille enfants, choisis dans les familles les moins religieuses de Lyon, ont été pendant plusieurs mois hébergés au Prado pour y recevoir l'instruction religieuse qui les préparait à la première communion et donnait à leur âme inculte la première formation religieuse. Ceux qui se sont voués à cette œuvre, ce sont des prêtres, formés spécialement en ce but, grâce à l'école cléricale organisée par le P. Chevrier, et qui, dès leur Séminaire, s'inspirant de l'esprit de pauvreté, affiliés au Tiers-Ordre de Saint-François, ont voué leur vie à cet apostolat des pauvres. Ce sont aussi des Sœurs, également consacrées à ce ministère, dans un même esprit de dénuement, et qui, pour les petites filles pauvres, exercent le même enseignement préparatoire à la première communion et à la vie chrétienne. L'autorité ecclésiastique a d'ailleurs jugé que de tels apôtres devaient avoir sur les milieux populaires une profonde influence, et, du vivant même du Père Chevrier, leur a confié plusieurs paroisses ouvrières des environs de Lyon.

Certains fondateurs ont eu, dès le début de leur apostolat, l'intuition du rôle que Dieu leur réservait. Le Père Chevrier y est venu par étapes. Tout jeune, quand il se rendait chaque matin à la paroisse Saint-François pour servir la messe de 5 heures, il montrait sans doute une inclination précoce pour l'Eucharistie, mais tout au plus, le clergé de la paroisse pouvait-il y voir un signe de vocation sacerdotale. Après son grand séminaire, quand, en 1850, il débutait dans le ministère comme vicaire à Saint-André, sa charité se montrait déjà admirable. Toujours prêt à aider ses confrères, déjà détaché de lui au point de désoler sa mère en se dépouillant pour ses pauvres, attiré vers une vie intérieure intense dont ses pénitents au confessionnal, ses paroissiens en chaire, pouvaient sentir la surabondance, un secret désir le pressait à pratiquer une vie plus parfaite. N'eût été l'inconvénient de se singulariser par trop, il eût vendu ses meubles. Justement, une nouvelle œuvre,

due à des tertiaires de Saint-François, venait de se fonder, la Cité de Jésus. En 1857, l'abbé Chevrier en était nommé aumônier. Dans ce milieu d'ouvriers pauvres, l'œuvre voulait être l'église des pauvres. Et le nouvel aumônier y pratiqua plus librement son désir de dénuement. Mais ce n'était que la préparation providentielle à sa mission. Les catéchismes qu'il y faisait, il y voyait une œuvre urgente, pour laquelle il désirait abandonner tout le reste.

Ce fut comme le noyau de son œuvre à lui. En 1860, il achetait, au quartier de la Guillotière, une maison de bal, et dans ce lieu où tant de mal s'était perpétré, il installait, dans des conditions fort précaires, son groupe d'enfants et de catéchistes. Les ressources venaient ou ne venaient pas. L'abbé Chevrier, que tous nommaient déjà le Père Chevrier, allait mendier lui-même à la porte de l'église de la Charité, à Lyon. Il lui arrivait d'être arrêté par les agents, ce dont le commissaire, qui connaissait déjà, ainsi que Lyon tout entier, sa réputation, s'excusait avec émotion. C'est qu'après avoir apprivoisé ces petits sauvages, le Père Chevrier excellait à les civiliser, enfin à les christianiser.

« Le catéchisme, disait-il, est l'emploi le plus saint et le plus important de la maison. C'est le but de l'œuvre, et chacun de ceux qui sont dans la maison doit se faire un devoir et un bonheur d'enseigner le catéchisme aux enfants, et de s'instruire lui-même afin d'être en état de le bien faire. » Mais pour cela, il fallait au Père Chevrier des collaborateurs. D'où son idée d'une école sacerdotale, qui préparerait ces auxiliaires. La chose était délicate, car l'œuvre n'étant pas un ordre religieux, mais une association de prêtres, s'inspirant de la règle du tiers-ordre franciscain, les autorités diocésaines eussent pu faire quelque opposition. Mais la sainteté de l'abbé Chevrier, les heureux résultats de son œuvre inspiraient confiance, et soit de Lyon, soit de Rome, les encouragements soutinrent le généreux apôtre. Poussant même plus loin sa confiance, le diocèse de Lyon ne tardait pas à offrir au Père Chevrier quelques paroisses ouvrières où son amour des pauvres pouvait s'étendre sans mesure.

Cet arbre, si chargé de fruits dès les premières années, supposait une riche sève. Et, de fait, la vie intérieure du P. Chevrier donnait à ce corps une âme toute vibrante. On répète volontiers son mot préféré : « Que c'est beau, Jésus-Christ ! »

Il en avait médité longuement la splendeur, la douceur, la pauvreté surtout. Ses pensées, sa parole revenaient inlassablement à ces trois choses : la Crèche, la Croix, le Tabernacle. Et cette communication intime avec le Maître, il l'appuyait de renoncements héroïques. Outre sa pauvreté absolue, ses mortifications étaient effrayantes. Sa mère avait beau lui supprimer haire et discipline, elle en trouvait toujours. Les jeûnes qu'il s'infligeait devaient déterminer la maladie dont il est mort.

Le Père Chevrier s'était voué à l'enseignement du catéchisme. Dans ce but, il travailla toute sa vie. Esprit laborieux plus que brillant, jamais il ne crut avoir assez étudié. Les notes qu'il a laissées attestent une étude continue, et le fruit de tant de labeurs se trouve condensé dans son principal ouvrage : *Le Véritable Disciple*, peinture de l'idéal sacerdotal qu'il eût voulu voir réalisé chez tous les prêtres.

Plus grande encore était son expérience des âmes : et la Providence se servit de lui pour le bien d'un grand nombre. Il lui est arrivé de guérir les corps : plus souvent, il sut lire dans les âmes, encourager leurs initiatives chrétiennes, comme il le fit pour Mlle Tamisier, l'initiatrice des Congrès Eucharistiques.

On peut dire que la mission du P. Chevrier fut essentiellement eucharistique. Ses œuvres convergent toutes vers ce but : préparer à la communion. Et l'unité de ce but a permis à sa mission d'être profonde, durable. Autour de cette idée, le P. Chevrier a non seulement groupé des collaborateurs et collaboratrices dévoués jusqu'à la mort, mais, pour cette œuvre, il fut un animateur de la charité chrétienne. De ce titre, il reste un modèle d'activité sacerdotale : et l'Église, dans l'enquête en vue de sa béatification, ne peut manquer de signaler en lui un exemple de vertu sacerdotale héroïque.

En terminant la vie du P. Chevrier, on ne peut s'empêcher de conclure : Mais ce n'est plus un prêtre, c'est un religieux ! Bien des actes de sa vie manifestent une tendance très franche vers la vie religieuse. N'écrivait-il pas, dans ses notes sur le sacerdoce, en 1864 : « Les religieux observent les conseils évangéliques ; pourquoi les prêtres séculiers ne les observeraient-ils pas aussi? » La suite de ces notes laisse même entendre que cette perfection serait plus nécessaire au prêtre qu'au religieux. Nous croyons que le P. Chevrier n'a cependant pas confondu

l'état sacerdotal, qui ne nécessite pas la pratique des conseils, avec l'état religieux, qui l'implique. La déclaration qu'il laissa peu avant de mourir à ses disciples en fait foi : « Nous nous proposons pour but essentiel et fondamental, notre sanctification et le salut des âmes. 1. Notre sanctification. Nous voulons, quoique restant *prêtres séculiers* et vivant dans le monde, mener cependant une vie régulière. » Par état, le prêtre séculier n'est pas tenu à la pratique des conseils : aussi le P. Chevrier n'a-t-il pas imposé aux siens la vie religieuse... Mais la fonction sacerdotale lui est apparue si haute, qu'il n'a pas cru pouvoir faire moins que de s'y préparer et de la réaliser dans l'esprit de la vie religieuse. N'est-ce pas là d'ailleurs le but des tiers-ordres? Ils constituent ce lien entre les préceptes et les conseils évangéliques qui rapprochent de ces derniers et font participer le prêtre à leur fécondité apostolique.

2. Le Père Emmanuel (1).

Autre cas frappant d'un prêtre amené par son zèle paroissial vers la vie religieuse. En quittant le grand Séminaire de Troyes, en 1849, le nouveau curé de Mesnil-Saint-Loup apportait à la paroisse où devait se dérouler toute sa vie de vastes ambitions. « Je suis prêtre, tout ce qui est de l'Église me touche au cœur. » Esprit ouvert, d'un travail facile, il rêvait déjà d'une association catholique française. Cela était un peu vaste. La Providence voulut que, parti à Rome dans le but de réaliser ce projet, il en revînt avec l'approbation d'une fête spéciale pour sa paroisse : *Notre-Dame de la Sainte-Espérance*. Et l'avenir devait prouver qu'à limiter son action à ses propres ouailles, son zèle ne serait pas moins fructueux. Ce fut d'abord une prière, organisée sur le modèle du Rosaire vivant, et qui ranima la piété des habitants. Puis, afin d'avoir une paroisse au sens parfait du mot, c'est-à-dire un organisme collectif, tout entier vivant de la vie chrétienne, il construisit une église plus en rapport avec le nombre des habitants, il forma chez ceux-ci le sens liturgique, leur apprit même le latin, institua la Société de Jésus couronné d'épines pour maintenir la modes-

(1) *Le Père Emmanuel*, par Dom Bernard Maréchaux. Mesnil-Saint-Loup, (Aube), 1918.

tie des jeunes filles, la Confrérie du Sacré-Cœur et la Résurrection, afin de grouper les hommes, établit l'Adoration du Saint-Sacrement.

Mais comment l'abbé Ernest-André devint-il le Père Emmanuel? En 1861, il notait : « Visite à Monseigneur l'Évêque et première communication d'un projet d'établir une société de religieux missionnaires. » Ces religieux devaient avoir, dans sa pensée, la règle du tiers-ordre du Carmel. Puis, la pensée de constituer une communauté bénédictine se fait jour. Ayant déjà un autre prêtre et quelques jeunes gens, il tente une affiliation à la congrégation de la Pierre-qui-vire, puis à Solesmes. Des circonstances diverses l'en empêchent. Il se tourne alors vers les Olivétains, auxquels il est enfin rattaché. Un monastère dans une paroisse et assurant le service régulier, devant rayonner plus tard dans le pays, tel fut le plan dont les expulsions de 1901 devaient entraver l'épanouissement.

Peut-être le Père Emmanuel entreprenait-il des choses disparates. Car si l'œuvre de sa paroisse manifeste une belle cohésion, ses travaux intellectuels sont fort variés : études bibliques, opuscules mystiques, Revue des Grecs-Unis, rapports avec les missions du Nord. Une chose surtout a retenu notre attention. Comme le Père Chevrier, le Père Emmanuel a été amené à la vie religieuse par le besoin de réaliser plus pleinement son ministère paroissial. N'y a-t-il pas là une indication précieuse pour nos prêtres d'aujourd'hui, dont le petit nombre doit être compensé par un zèle plus intense ? L'état religieux et la vie sacerdotale sont nettement distincts. Mais le sacerdoce, pour être puissamment vécu, demande une vie intérieure intense qui rapproche, surtout quant à l'esprit, le prêtre de la vie religieuse. Et les Tiers-Ordres constituent justement ce précieux intermédiaire où le prêtre, dans le cadre de son ministère, peut puiser plus abondamment, et avoir, par suite, un apostolat plus fécond. C'est, nous semble-t-il, la leçon qui se dégage de la vie de ces deux prêtres modèles.

A.-F. Claverie, O. P.

3. L'abbé Jean Nourrisson

Admirable portrait de l'âme d'un aspirant au sacerdoce, saisie sur le vif, voilà ce qu'on trouve dans un volume de lettres, adressées pendant la première année de guerre, par l'abbé

Nourrisson, devenu soldat, à un autre séminariste, son ami intime(1). C'est un véritable réconfort que cette lecture, pour les âmes chrétiennes et pures, qui, devant passer par la caserne, en craindraient trop les dangers. Il y a une bonne manière, non seulement d'y rester vertueux, mais de s'y former un caractère viril et de faire du bien en véritable apôtre, en sorte que, pour un futur prêtre, cela peut devenir un apprentissage heureux.

Il faut affermir sa volonté et planter son drapeau, et avec cela, avoir l'humeur enjouée. Il faut prêcher avant tout par l'exemple, au milieu de cette foule hurlante et grouillante ; la parole pouvant parfois être dangereuse ou inutile. Ce qui est à craindre à la caserne, ce n'est pas la chute, mais la déception, le dégoût. On y remédie par une confiance toute surnaturelle en Notre-Seigneur : et du contact avec ces âmes fangeuses, il sort même quelque chose de plus pur.

Qu'on n'aille pas croire non plus que l'oraison soit impossible et qu'un séminariste doive tout rabattre de sa piété. C'est la manière qui change. « En marche, on pense, on récite une petite prière, on chante une hymne quand c'est au pas cadencé, on lance une oraison jaculatoire à chaque juron (cela fait plusieurs à la minute). »

Quant à l'apostolat, il consiste, chose curieuse, à se sanctifier soi-même, pour que les autres, « frappés de la droiture de votre vie, voient, aux moments de lucidité, la bassesse de leur âme et viennent à vous pour avoir un peu de réconfort ». Jean Nourrisson parle d'expérience : son jugement moral sur l'apostolat est vraiment très affiné.

Y a-t-il des consolations dans ce métier ? « Ce qui vous consolera le plus, c'est de sentir la vie de Jésus en vous. »

A côté de ces conseils et de ces avis, le séminariste-soldat fait montre d'une spiritualité profonde et vraie et des qualités les plus sacerdotales. L'esprit de détachement, l'humilité, sous tous ses aspects ; la charité, avide du salut des âmes ; le sens de la valeur du sacrifice à enseigner aux jeunes pour qu'ils restent bons ; l'acceptation du joug de la croix, tantôt léger, « lorsque Jésus en porte l'autre bout », tantôt plus lourd, « pour nous faire réfléchir » ; avec tout cela, la bonne simplicité qui

(1) *Lettres de Jean Nourrisson*, clerc tonsuré du diocèse de Paris, mort au champ d'honneur. Paris, Gabalda, 1919, in-16, 156 p.

donne à l'âme de supporter sans répugnance les mille petits ennuis quotidiens ; autant de vertus et de principes qui définissent assez le rôle d'un saint prêtre, tel qu'a rêvé d'être ce saint jeune homme, que Dieu donne comme modèle dans ces pages aux séminaristes.

Il Lui a plu de le rappeler auprès de Lui, ainsi que son ami ; leur sacerdoce s'exercera plus dignement encore Là-Haut, et ce ne sera pas l'un des moindres fruits de leur sacrifice que la publication de cette correspondance si précieuse.

A. Vanhamme, O. P.

*
* *

Un nouveau livre sur sainte Thérèse

Les auteurs naturalistes, incapables de comprendre quoi que ce soit aux états mystiques, ont tenté, depuis cinquante ans, de les expliquer en les réduisant à des phénomènes pathologiques. Ils ont vu, tour à tour, dans les mystiques catholiques, des hystériques, des névrosés, des somnambules, des psychasthéniques, des monoïdéistes, des érotomanes ! La science médicale, quand elle n'est pas aveuglée par des préjugés matérialistes, et la psychologie s'accordent avec la théologie et la doctrine des mystiques eux-mêmes pour démontrer la lamentable insuffisance de ces explications et l'irréductibilité absolue des états d'oraison à ces divers troubles physiques ou psychiques. L'abîme est moindre entre le crétinisme et le génie qu'entre ces tares morbides et le plus humble degré de contemplation ; et le matérialisme le plus épais peut seul déterminer à se contenter de pareilles explications des hommes qui par ailleurs ont une valeur scientifique réelle et reconnue. Aussi les écrivains naturalistes préfèrent-ils communément, aujourd'hui, recourir, pour rendre compte de la vie mystique, à l'hypothèse du subsconscient et de la surcroyance. Cette solution du problème, pour être plus distinguée, n'en est pas moins gratuite, et les apologistes ont beau jeu à montrer qu'elle n'explique rien non plus. Il suffit, pour le voir, de lire dans le *Dictionnaire apologétique de la Foi catholique*, fasc. XVI, l'article « Mysticisme » de Lucien Roure, où l'on trouvera, avec un clair exposé de la question et un bon résumé des doctrines non catholiques, un aperçu des arguments qui en démontrent l'inanité.

Cependant, un écrivain dont les exigences intellectuelles, quoi qu'il en dise et en pense, sont pauvres, M. Edmond Cazal, dans un livre impie, étrange et faux (1), assez semblable d'aspect extérieur aux volumes de la collection « les Saints », vient d'essayer de donner un regain d'actualité à l'une de ces thèses usées, et reprend à son compte l'assimilation brutale du matérialisme médical qui rapproche l'amour divin de l'amour sexuel, les délices mystiques de l'ivresse charnelle.

M. Edmond Cazal a voyagé au pays de sainte Thérèse et semble bien connaître les sites espagnols. Il a lu ses œuvres, les documents contemporains, les biographies anciennes et récentes de la grande réformatrice du Carmel, et a soin de nous en avertir souvent, non sans annoncer une édition critique, et d'ailleurs illustrée, de son livre. Jusqu'ici, pense-t-il, on n'a pas compris « Thérèse », parce qu'on a écrit sa vie avec des idées préconçues, qu'on a voulu voir en elle une sainte ou un docteur, ou une malade. Elle n'est qu'une femme, femme ardente et passionnée, d'une nature étonnamment douée et d'une sensibilité suraiguë, entrée au couvent sans vocation religieuse, par crainte de l'enfer, sous l'influence de lectures troublantes (le 3e abécédaire), qui avaient commencé à lui révéler « l'art prodigieux de s'abandonner corps et âme, dans les inexprimables voluptés de l'union mystique, à la personne même de Jésus ».

A cet art elle était prédisposée, par « une chasteté physique absolue », « une sensualité puissante, une imagination capable d'auto-suggestions irrésistibles, et enfin quelques-unes au moins de ces dispositions morbides... qui devaient être étudiées sous la dénomination générale d'hystérie ».

Ainsi, les oraisons les plus hautes de sainte Thérèse, M. Cazal prétend les expliquer par la « force effrayante de son imagination, par la puissances de ses inconscients appétits physiques, l'ardeur évocatrice de ses insatiables désirs d'amour ». Tout se réduit à des hallucinations érotiques d'une violence inouïe. Cette affirmation, qui est l'unique idée du livre, revient à chaque instant, sous des formes à peine variées, comme un *leitmotiv*. Volontairement trompé par les analogies toutes verbales du langage des mystiques et de celui de l'amour humain,

(1) *Sainte Thérèse*, par Edmond Cazal. Ollendorf, 50, Chaussée d'Antin, Paris.

l'auteur donne aux descriptions de ces états surnaturels, où la fine pointe de l'esprit seule agit et reçoit l'opération de Dieu, un sens abominable et fou, où il se complaît comme se complaît dans la description raffinée des vices antiques le romancier Pierre Louys, à qui il dédie son livre. On voit ce que peuvent signifier pour lui les paroles qu'il prend pour exergue : « ... Son corps à mon corps a été uni, et son sang a fait l'ornement de mes joues. En l'aimant je suis chaste, en le touchant je suis pure, en le recevant je suis vierge (1). »

Ce livre n'est donc qu'un roman scandaleux et malsain où beaucoup de faits sont exacts dans leur matérialité, mais où tout est avili et souillé. Les mortifications héroïques elles-mêmes et les macérations des Carmels fondés par sainte Thérèse ne sont plus qu'un moyen quasi mécanique de procurer l'extase érotique collective ! *Animalis homo non percipit ea quæ Dei sunt. Omnia munda mundis...!* Ce qui est tout à fait romanesque, c'est le chapitre fantaisiste où M. Cazal raconte que sainte Thérèse fut enterrée vivante, qu'elle était encore en catalepsie, quand Jérôme Gratien de la Mère de Dieu ouvrit pour la première fois son tombeau, et qu'elle fut assassinée, consciemment peut-être, par ce religieux qui lui ouvrit la poitrine pour lui enlever le cœur !

Le caractère de ce livre explique le détestable succès qu'il a rencontré auprès de certains lecteurs. Il peut faire beaucoup de mal à des âmes peu instruites, qui en commenceraient la lecture en pensant y trouver une biographie sérieuse de sainte Thérèse. Il était bon d'informer de son existence et de son contenu les lecteurs de *la Vie Spirituelle*, qui ont mieux à faire que d'y jeter les yeux, mais qui peuvent le rencontrer et qui auront sans doute occasion de le réfuter dans la conversation et de mettre en garde contre son venin.

Léopold Lavaud.

(1) Il attribue d'ailleurs à sainte Gertrude ces paroles, que l'office de sainte Agnès emprunte aux Actes du martyre de cette sainte.

Avec la permission des Supérieurs.
Imprimatur : † Felix, episc. Forojul.

Le Gérant : E. Aubin. Imp. E. Aubin. — Ligugé (Vienne).